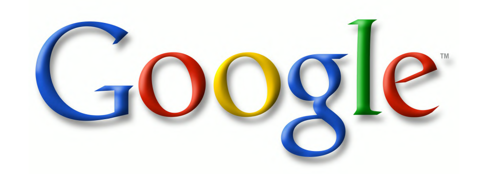


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

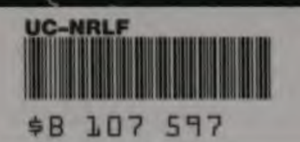
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

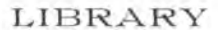
+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

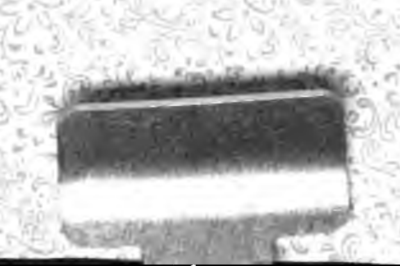


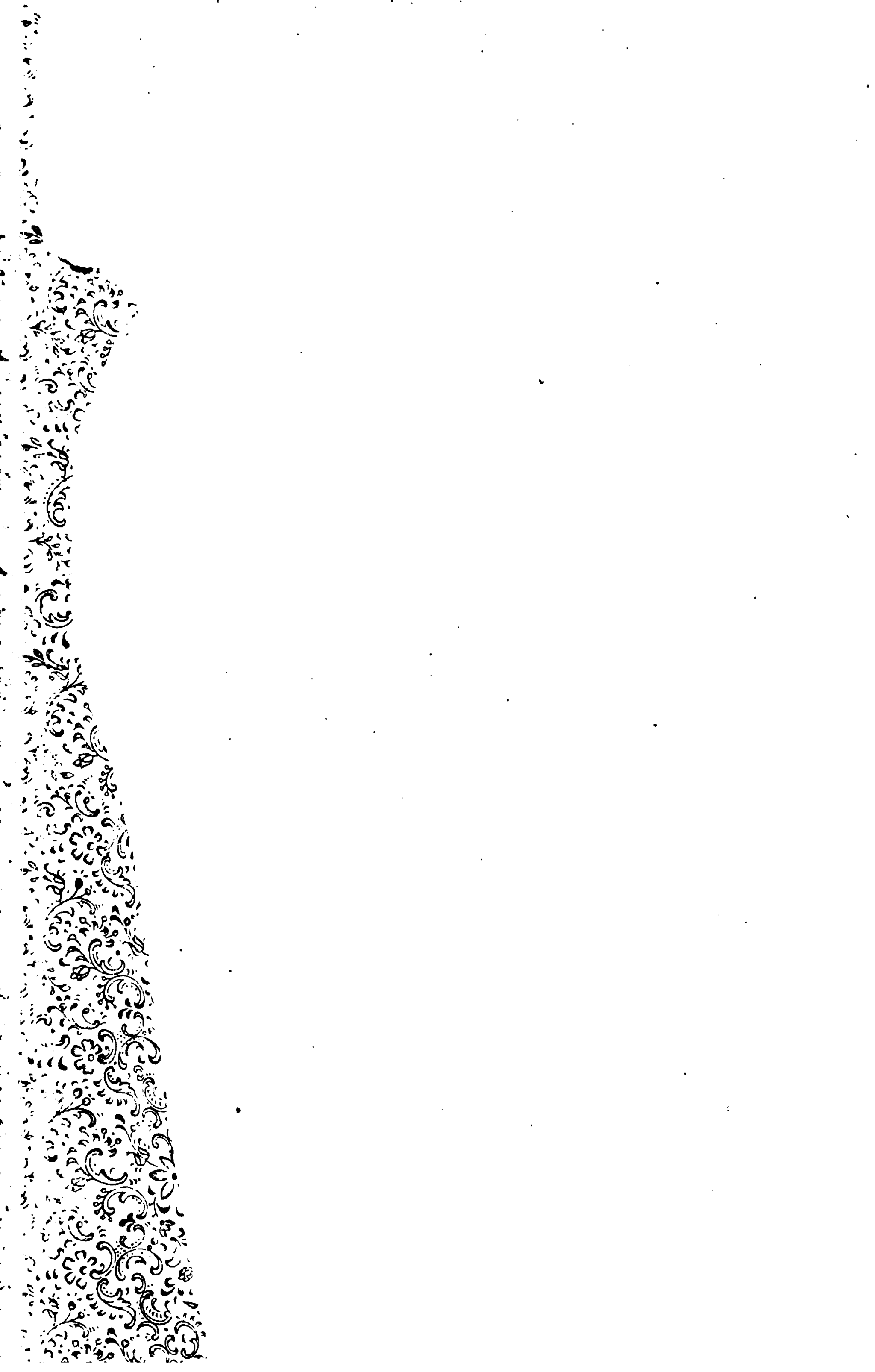
UC-NRLF
$B 107 597

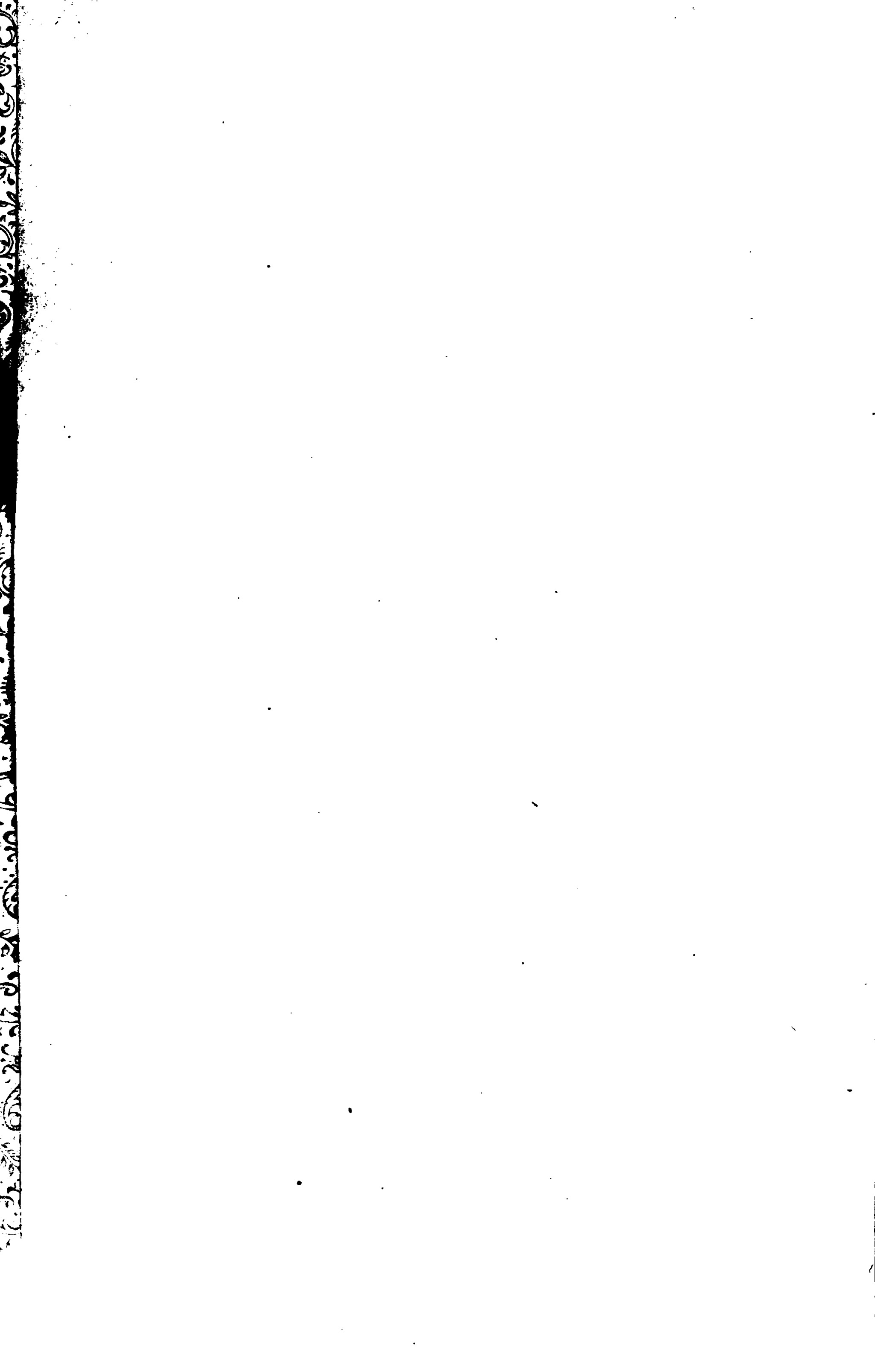


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
GIFT OF

Accession 97469 *Class*







Der
arische (indo-iranische) Gott
Mitra.

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines

Magisters der vergleichenden Sprachkunde

verfasst und mit Bewilligung

Einer Hochverordneten Historisch-philologischen Fakultät

der Kaiserlichen Universität zu Jurjew

zur öffentlichen Verteidigung bestimmt

von

Alexander Eggers

Estonus.

Ordentliche Opponenten:

Dr. W. Schlüter. — Prof. W. Malmberg. — Prof. Dr. L. Meyer.



Jurjew.

Druck von C. Mattiesen.

1894.

BL 1585
E4

Печатано съ разрѣшенія Историко-филологическаго факультета Императорскаго Юрьевскаго Университета.

Юрьевъ, 5-го мая 1894 г.

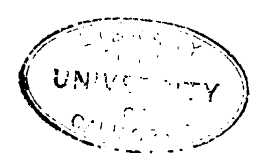
№ 42. Деканъ: **Я. Озе.**

Meiner Mutter.

97469

Es ist mir eine angenehme Pflicht, allen meinen ehemaligen Lehrern an der hiesigen Hochschule, besonders aber den Herren Prof. Dr. Leo Meyer und Dr. Leopold v. Schroeder, an dieser Stelle meinen wärmsten Dank auszusprechen.

Inhalt.



> Connaître une religion ce n'est point seulement
> savoir ce qu'elle est, c'est aussi et surtout
> savoir ce qu'elle a été successivement, et comment
> elle est devenue ce qu'elle est.
>
> J. Darmesteter.

Nach der Abtrennung von dem indogermanischen Urvolk haben die Vorfahren der späteren Inder und Iranier noch längere Zeit eine engere Volkseinheit gebildet. Wenn diese Zeit der gemeinsamen Entwicklung, die gewöhnlich als arische oder indo-iranische Periode bezeichnet wird, auch vor aller Geschichte liegt, so lässt sich doch an der Thatsache nicht zweifeln. Die Beweise dafür sind zahlreich und unanfechtbar: die enge Verwandtschaft der Sprachen, die besonders in den ältesten uns erhaltenen Litteraturdenkmälern — dem Ṛgveda einerseits und dem Avesta und den Keilinschriften andererseits — eine geradezu überraschende Aehnlichkeit zeigen; die Gemeinsamkeit vieler Sitten und Gebräuche, der ausgebildete Soma- resp. Haomakultus, der sich sonst bei keinem andern indogermanischen Volke findet u. s. w. u. s. w. Gegenüber diesen vielfachen Uebereinstimmungen erscheint es um so auffälliger, dass die Verhältnisse auf religiösem Gebiet ganz anders liegen. Hier zeigt sich ein tiefgreifender Unterschied, geradezu ein Antagonismus zwischen den beiden Völkern und dieser Umstand hat schon früh zu der Vermutung geführt, dass die Trennung der nah verwandten Stämme auf religiöse Differenzen zurückzuführen sei. Wenn auch eine so bedeutende Autorität auf iranischem Gebiet, wie Friedrich Spiegel, dieser Anschauung stets energisch

entgegengetreten ist[1]), so wird sie doch von den meisten andern Gelehrten geteilt, und, wie ich glaube, mit Recht. Es ist hier nicht der Ort, auf diese schwierige Streitfrage näher einzugehen und es genügt für unsere Zwecke, auf die charakteristischen Unterschiede der beiden Religionen kurz hinzuweisen. Der indische Glaube ist ein gestaltenreicher Polytheismus, dessen Gottheiten sich in ihren Ursprüngen zum Teil noch bis in die indogermanische Urzeit zurückverfolgen lassen; die iranische Religion dagegen kennzeichnet sich deutlich als eine Reformation, die von e i n e m Manne (Zarathustra) ausgegangen ist und die bei reinerer und geistigerer Auffassung des Gottesbegriffs entschieden zum Monotheismus hinhinneigt. Die Götter des Ṛgveda sind meist Personifikationen von Naturkräften, mit naiven und oft derb sinnlichen Zügen ausgestattet, die wie die Menschen lieben und hassen und mit einander um die Obermacht streiten, und von denen je nach den Umständen bald der eine und bald der andere in den Augen des Volkes oder dichtenden Sängers den Vorrang erhält. In der Avestareligion dagegen tritt uns ein festes, unverrückbares System entgegen, hier sind die Gottheiten Personifikationen von sittlichen Begriffen, Rang und Reihenfolge derselben ist genau bestimmt und alle beugen sich verehrend vor Ahura Mazdā, dem Schöpfer und Regenten des Alls, der Summe und höchsten Potenz aller ethischen Qualitäten. Wenn nun, wie naturgemäss zu erwarten ist, der indische Glaube dem des arischen Urvolkes näher steht, so hat sich doch auch im iranischen Volke ein starker Niederschlag altarischer Glaubensanschauungen erhalten. Ein jeder Reformator oder Religionsstifter muss dem Volke, dem er seine Lehren predigt, Konzessionen machen; er muss oft den neuen Wein in alte Schläuche füllen, wenn seine Anhänger zwar die neue I d e e mit Begeisterung aufgreifen, aber von der altererbten, ihnen

---

1) So noch zuletzt in seiner Schrift: Die arische Periode und ihre Zustände. Lpz. 1887, p. 179. Vgl. dazu die Bemerkungen B a r t h o l o m a e ' s: ZDMG 42, 153 fg.

an's Herz gewachsenen Form nicht lassen wollen. So enthält auch das zarathustrische Religionssystem, das scheinbar streng in sich geschlossen ist, noch eine Menge alter Bräuche und Gewohnheiten, ja sogar einige Gottheiten, deren Wesen sich nicht recht in seinen Rahmen fügen will. Ein solches ehrwürdiges Denkmal der Vorzeit ist die Gestalt des iranischen Gottes Mithra. Da wir auch bei den Indern einen Gott Mitra verehrt finden, dessen Charakter und Attribute sich im wesentlichen mit denen des iranischen Gottes decken, so können wir bei der völligen Identität des Namens den sicheren Schluss ziehen, dass die Verehrung dieses Gottes bis in die arische Periode zurückreicht. Zweck der vorliegenden Arbeit ist es, an der Hand der einheimischen Quellen diesen Uebereinstimmungen im einzelnen nachzugehen und daraufhin folgende Fragen zu beantworten: welche Vorstellungen verknüpfte das arische Urvolk mit dem Gotte Mitra[1])? auf welcher Naturgrundlage ist er emporgewachsen? welche Eigenschaften wurden ihm beigelegt?

Die Hauptquellen für meine Untersuchung bilden die ältesten Schriften der beiden Brudervölker, Avesta und Ṛgveda, aus denen ich das einschlägige Material in möglichster Vollständigkeit zu sammeln versucht habe[2]). Wenn ich manchmal auch Stellen aus den späteren vedischen Schriften zur Vergleichung heranziehe, so sind das nur gelegentliche Lesefrüchte; eine systematische Durcharbeitung dieser ganzen umfangreichen Litteratur hätte ich auch bei dem bescheidenen Umfang meiner Kenntnisse nicht einmal versuchen können. —

1) Ich setze auch für den Namen des arischen Gottes die Form „Mitra“ an, wie im Indischen; das th hat sich erst nach einem speciell iranischen Lautgesetz aus t entwickelt, durch Einfluss des folgenden r.

2) Die Keilinschriften kommen hier weniger in Betracht, da sie, dem Charakter ihres Inhalts gemäss, eben nur den Namen Mithra bieten. Doch auch diese Thatsache allein ist von Wichtigkeit, da sie uns die Verehrung dieses Gottes auch bei den westlichen Persern verbürgt.

Was zunächst das Avesta anbetrifft, so finden wir in dessen rituellen und liturgischen Abschnitten (Vendidâd, Vispered und Yaçna) Mithra nur spärlich und meist in gewissen formelhaften Verbindungen mit anderen Göttern erwähnt, sodass sich daraus keine deutliche Vorstellung von dem Gotte gewinnen lässt. Den Grund dieser Erscheinung haben wir oben schon angedeutet: Mithra war in eminentem Sinne ein Volksgott, der in dem von Priestern geschaffenen und ihre Ideen vertretenden Religionssystem keinen rechten Platz finden konnte. Für diesen Mangel entschädigt uns reichlich das sogen. Khurda-Avesta, der Theil des altiranischen Religionsbuches, welcher als Andachtsbuch für die Laien bezeichnet werden kann: der ganze umfangreiche 10. Yasht handelt ausschliesslich von dem Wesen, den Thaten und Attributen des Mithra und zeichnet uns in lebensvollen und farbenprächtigen Schilderungen ein treues Bild dieses Gottes und seiner Verehrung beim iranischen Volk. Bedeutend verwickelter liegen die Verhältnisse im Ṛgveda. Zwar begegnen wir dort dem Namen des Mitra auf Schritt und Tritt, aber nur ein einziger, inhaltlich ziemlich vager Hymnus wendet sich an ihn allein, während er meist in dualischer Verbindung mit seinem mächtigeren Genossen Varuṇa zusammen angerufen wird, sodass eine reinliche Scheidung des Wesens und der Attribute beider Götter äusserst schwer fällt. Fernere Schwierigkeiten liegen dann noch in dem henotheistischen Charakter der vedischen Hymnen, auf den ich unten ausführlicher zurückkommen werde, und in dem Umstande, dass mitra im Veda nicht nur Eigenname des Gottes ist, sondern auch die appellative Bedeutung 'Freund' hat. Alle diese Schwierigkeiten lassen es empfehlenswert erscheinen, den iranischen Gott, bei dem die Verhältnisse bedeutend klarer liegen, zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen.

Als Quellen von sekundärem Wert kommen dann noch die Berichte der griechischen und römischen Schriftsteller über die Religion der Perser in Betracht, die die Schilderungen der einheimischen Schriften häufig bestätigen,

manchmal ergänzen. Die einschlägigen Stellen sind von Windischmann[1]) und Rapp[2]) gesammelt worden.

Von Arbeiten moderner Schriftsteller, die sich mit unserem Thema enger berühren, sind folgende zu nennen: Fr. Windischmann: Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients" [3]). Eine Uebersetzung und Erklärung des Mihir-Yasht, woran sich eine Vergleichung des Mithra der Urtexte mit den Nachrichten der Alten schliesst. Das altindische Material konnte der Verfasser nur spärlich zum Vergleiche heranziehen, da der Ṛgveda und das hochwichtige Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk und Roth damals erst zum kleinsten Teil im Druck erschienen waren. A. Hillebrandt: „Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda. Breslau 1877." Eine vortreffliche Monographie, die auch häufig durch Heranziehen von Avestastellen den indischen Mitra mit seinem iranischen Gegenstück in Parallele setzt. Sehr wichtig ist auch Geldner's Uebersetzung des 10. Yasht (KZ. 25, 484 ff.), in welcher die neue Entdeckung der metrischen Gestaltung des Textes in überzeugender Weise für die Textkritik und Erklärung verwertet wird. Ich habe im folgenden oft, besonders bei der Deutung schwieriger Stellen, der Geldner'schen Auffassung den Vorzug gegeben.

Endlich sei noch erwähnt, dass ich den Ṛgveda nach Aufrecht (2. Aufl., Bonn 1877), das Avesta nach der neuen Geldner'schen Ausgabe (Stuttgart. 1885 ff.) citiere und in der Transskription der Avestalettern mich Justi anschliesse.

---

1) S. unten.

2) A. Rapp: Die Religion und Sitten der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen. (ZDMG. Bd. 19 u. 20.)

3) Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. I. Leipzig 1859.

Mitra — ein Sonnengott.

Da die Gottheiten des indogermanischen und, man darf wohl hinzufügen, auch des arischen Urvolks meist Personifikationen von Naturmächten waren, so muss es zunächst unsere Aufgabe sein, auch bei Mitra nach einer solchen Grundlage zu forschen, die uns erst den Schlüssel zum vollen Verständnis seines Wesens liefern kann. Ueber diesen Punkt gehen aber leider die Ansichten der Gelehrten ziemlich weit auseinander. Roth[1]) meint, im Veda sei der Unterschied zwischen Mitra und Varuṇa nirgends scharf ausgesprochen, in einigen Stellen aber schimmere doch deutlich hindurch, dass Mitrâ das himmlische Licht in der Tageszeit sei, während Varuṇa vornehmlich am nächtlichen Himmel herrsche. Aehnlich bestimmt Windischmann[2]) den iranischen Mithra als das geschaffene, alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen. Diese Auffassung von Mitra als einem Lichtgott ist aber schon a priori recht unwahrscheinlich, denn wenn die Urzeit auch Licht und Sonne schied, so ist es doch schwer anzunehmen, dass ersteres sich der Anschauung so weit individualisierte, dass es zur Bildung eines persönlich gedachten Gottes führen konnte. Spiegel[3]) und Geiger[4]) definieren Mithra als Genius

1) R. Roth: Die höchsten Götter der arischen Völker. ZDMG. 6, 67 ff.

2) a. a. O. p. 5.

3) Uebersetzung des Avesta III. p. 81. Anm. 1. — Erânische Altertumskunde II. p. 79. — Arische Periode. p. 183.

4) Handbuch d. Avestasprache. p. 142. Ostiran. Kultur. p. 327.

der aufgehenden und am Firmament emporsteigenden Sonne und stützen ihre Ansicht besonders auf die Thatsache, dass in Iran die Zeit Hāvani, der Vormittag (von Sonnenaufgang bis Mittag), speciell unter der Obhut dieses Gottes steht. Für diese letztere Thatsache werde ich unten eine, wie mir deucht, plausiblere Erklärung geben und möchte hier gleich meinem Zweifel Ausdruck verleihen, ob die Konzeption eines solchen Gottesbegriffs, der nur einen Teil einer offenbar zusammenhängenden Naturerscheinung repräsentiert, überhaupt dem Volksbewusstsein möglich sei. Wenn ferner Justi[1]) Mithra einen Lichtgott nennt, der der Mittler zwischen Urlicht und Urfinsternis, zwischen den Menschen und Ormazd ist, so mag das den iranischen Anschauungen, besonders denen der späteren Zeit, wohl entsprechen, kann aber für die Definition des arischen Gottes nicht in Betracht kommen, da wir jener fernen Periode keine so abstrakten Vorstellungen von dem Wesen eines Gottes zutrauen können. Andere Forscher endlich, wie Hillebrandt nnd Ludwig[2]), halten Mitra für den altarischen Sonnengott und das ist allerdings die Anschauung, zu der man bei sorgfältigem vergleichendem Studium der alten Quellen mit zwingender Notwendigkeit hingeführt wird.

Betrachten wir zunächst den Mithra im Avesta, wo die ursprüngliche Naturanschauung von diesem Gott sich noch am klarsten erhalten hat. Da heist es von ihm Yt. 10, 104:

yēñhē dareghācit̰ bāzava
fragreweñti mithrō-aojañhō
yat̰cit̰ [ushaçtairē] hiñdvō āgeurvayēitē
yat̰cit̰ daoshatairē nighnē
yat̰cit̰ çanakē rañhayāo
yat̰cit̰ vīmaidhīm aiñhāo zemō.

'Dessen lange Arme den Treubrüchigen packen, wenn er (nämlich Mithra) vom (östlichen) Indien den Anfang nimmt und wenn er im Westen sich nie-

1) Wörterbuch s. v.
2) Der Rigveda, übersetzt etc. v. A. Ludwig Bd. III. p. 316.

dersenkt, ob er am Strande des Oceans, ob er im Mittelpunkte der Erde sei'[1]). Wir sehen hier deutlich die Wanderung der Sonne von Osten nach Westen beschrieben, bis sie endlich im Norden, 'im Mittelpunkt der Erde', ihren Kreislauf vollendend zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt. Der Sonnengott ist allgegenwärtig: wo auch sein jeweiliger Aufenthaltsort sei, überall erspäht und ergreift er den Verbrecher gegen die sittliche Weltordnung. Eine allgemeine Deutung auf das Licht oder einen Lichtgott ist hier ebenso unzulässig, wie Yt. 10, 99:

fravazaitē daiṅhupaitis
mithrō yō vouru-gaoyaoitis
dashinem upa karanem
aiṅhāo zemō yaṭ pathanayāo
çkarenayāo dūraēpārayāo.

'Der Länderfürst, der über weite Fluren herrschende Mithra fährt vorwärts am südlichen Rande dieser breiten, runden, fernhinreichenden Erde'. Wieder eine deutliche Schilderung der Sonnenbahn! — Nach uralter, schon indogermanischer Anschauung wird der Sonnengott auf einem von glänzenden Rossen gezogenen Wagen fahrend gedacht: der Helios[2]) der Griechen, der Sūrya[3]) und Savitar[4]) der vedischen Inder sind unzertrennlich von ihrem Gespann und ihren Rossen, mit denen sie jeden Tag von neuem ihre gefährliche Bahn durchmessen. Genau ebenso wird Mithra im Avesta geschildert:

Yt. 10, 67. yō vāsha mainyu-hām-tāsta
berezi-cakhra fravazaitē
haca karshvare yaṭ arezahi
upa karshavare [yaṭ] qanirathem [bāmīm]
rathwya cithra hacimnō etc.

---

1) Vgl. Geldner's treffliche Uebersetzung und Erläuterung dieser Stelle: KZ. 25, 505. 526. Die Worte im Avestatext, die ich hier und im folgenden zwischen Klammern stelle, sind aus metrischen Gründen als Interpolation anzusehen.

2) Vgl. Preller: Griech. Mythologie I. p. 291.

3) Z. B. RV. I. 50, 8.

4) Z. B. RV. III. 38, 1. 3.

'Der auf gottgezimmertem, hochrädrigem Wagen dahinfährt von dem Erdteil Arezahi nach dem Erdteil Qaniratha (dem strahlenden), mit der Majestät eines Herrschers ausgestattet'.

Yt. 10, 68. yim aurvañtō mainyavāoṅhō
aurusha raokhshna frādereçra
çpeñta vīdhvāoṅhō açaya
manivaçaṅhō vazeñti.

'Welchen himmlische, rötliche, glänzende, weithin sichtbare, heilige, kundige Renner, himmlischem Willen gehorchend, rastlos fahren.' Von seinem Wagen heisst es ferner, dass er schnell sei[1]), eben weil er an einem Tage die Himmelsbahn durchmisst, und dass er auf einem goldenen Rade[2]) d. h. dem Sonnenrade dahinrollt. Seine Rosse werden bald als rötlich[3]), bald als weiss[4]) bezeichnet, wohl nach der verschiedenen Färbung, die das Sonnenlicht am Tage oder am Morgen und am Abend annimmt; sie erhalten das Epitheton 'rastlos' (açaya s. oben), wie ja auch der griechische Helios ständig 'der Unermüdliche' (ἀκάμας) genannt wird. — Es ist eine natürliche Vorstellung, dass die Heimat des Sonnengottes im Osten gedacht wird, jener Himmelsgegend, von der aus er sich an jedem Morgen erhebt, um seine segenspendende Tagesfahrt anzutreten. So heisst es auch von Mithra Yt. 10, 50:

yahmāi maēthanem frāthwereçat
yō dadhvāo ahurō mazdāo
upairi harām berezaitīm
pouru-fraorvaēçyām bāmyām.

'Dem der Schöpfer Ahura Mazdā einen Palast erbaute auf der weitverzweigten, strahlenden Harā Berezaiti'. Die Harā Berezaiti, 'das hohe Gebirge' ist nach Geiger's[5])

---

1) Yt. 10, 52: thwāshem yujyēiti vāshem 'er schirrt seinen schnellen Wagen an'.

2) Yt. 10, 136: aēva cakhra zaranaēna.

3) aurusha Yt. 10, 68. 136. mithrem . . . . aurushāçpem Yt. 10, 102.

4) çpaēatita Yt. 10, 125.

5) Ostīrānische Kultur. p. 42.

überzeugenden Ausführungen das centralasiatische Gebirgssystem, die Pāmir nebst den davon sich abzweigenden Bergketten des Hindūkush, Alai und Thianshān, also ein Gebirge, das für die iranischen Völker im Osten lag[1]). — Wenn ein Volk sich noch in den ersten Anfängen seiner Entwicklung befindet und ein nomadisches Leben führt oder wenigstens die Viehzucht noch seine Haupterwerbsquelle bildet, sind die Herden sein grösster Reichtum und Schatz. Diese wurden schon in der indogermanischen Urzeit dem speciellen Schutze des Sonnengottes empfohlen, der sie mit seinem strahlenden Licht auf ihren Pfaden geleitet und darauf achtet, dass kein Tier sich verläuft oder in den Abgrund stürzt, am Abend aber sie wieder ungefährdet in ihre Hürden zurückführt. Aehnlich wie z. B. der indische Sonnengott Pūshan, der als Hirt die Herden vor sich hertreibt und die Wege behütet und bahnt[2]), wird auch Mithra im Avesta geschildert:

Yt. 10, 112: cithrāo mithrahē frayanāo
yaçe-tām daqyūm ācaraiti
yatha huberetō baraiti
pathāo[3]) jafrāo gaoyaotéē
āat āhva[4]) paçu vīra
vaçō-khshathrō fracaraitē.

'Sichtbar sind des Mithra Pfade, wenn er in dieses Land kommt, damit er in seine Obhut nehme die zur Weidetrift führenden kluftigen Wege: dann gehen auf ihnen ungehindert vorwärts Tiere und Menschen.'. An dieser Stelle sind die iranischen Bodenverhältnisse in Betracht zu ziehen. Die 'kluftigen Wege' (pathāo jafrāo) sind die tief eingerissenen Querthäler, auf welchen die Herden im Frühjahr zu den höher in den Bergen gelegenen Almweiden emporsteigen[4]), und die wohl nur bei hellster Sonnenbeleuchtung ohne Gefahr für Vieh und Menschen betreten werden konnten. Mithra wird

1) Dieser Palast wird noch ferner erwähnt: Yt. 10, 44. 51.
2) RV. VI. 58, 2. X. 17, 3 u. ö.
3) Vgl. Geldner: Metrik des jüngern Avesta p. 107.
4) Geiger: Ostirānische Kultur. p. 134.

auch der Geber von Herden genannt (vāthwō-dāo Yt. 10, 65); ihn ruft die von einem bösen Dämon in die Irre geführte Kuh, nach ihrem Stall sich zurücksehnend (gavaithīm paitismaremna), um Hilfe an:

Yt. 10, 86. kadha-nō arsha gavaithīm
apayāṭ paçkāṭ vazemnō
mithrō yō vouru-gaoyaoitis
kadha-nō fraourvaēçayāiti
ashahē paiti pañtām
drujō vaēçmenda azemnām.

'Wann wird uns, hinter uns herfahrend, wieder zum Stalle zurückführen der mannhafte, über weite Fluren herrschende Mithra? Wann wird er die in die Behausung der Druj geschleppte wieder auf den rechten Pfad leiten?' Aus dieser Seite seiner Thätigkeit erklärt sich auch das ständige, an unzähligen Stellen des Avesta wiederkehrende Epitheton des Mithra 'vouru-gaoyaoiti' (= sk. urú-gavyūti). Gaoyaoiti heisst eigentlich 'Viehtrift, Weideland', und da unter den 'weiten Viehtriften' des Gottes nur die endlosen Fluren des Himmels verstanden werden können, so sehen wir Mithra als himmlischen Hirten dargestellt, der die Wolkenkühe (eine uralte Volksvorstellung!) hütet und auch ein wachsames Auge auf die irdischen Herden hat.

Soweit das Avesta über den Sonnencharakter des Mithra. Eine Bestätigung unserer Anschauung finden wir dann ferner in einer Bemerkung Strabo's, der berichtet [1]), dass die Perser auch die Sonne göttlich verehren, welche sie Mithres nennen. Ferner erzählt Plutarch, dass Darius einen Eunuchen, von dem er in einer wichtigen Angelegenheit die Wahrheit erfahren will, dazu auffordert mit den Worten: „Sage mir, das grosse Licht des Mithra scheuend" [2]) u. s. w. 'Das grosse Licht des Mithra' kann wohl nichts Anderes als die Sonne bedeuten. Die andern Nachrichten der Griechen und Römer über diesen Gott haben deshalb für uns geringern

1) Strabo. XV. p. 104.
2) Plut. Alex. 30: *εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου φῶς μέγα.*

Wert, weil sie den späteren Mithrakult schildern, der durch eine chaldäische Umbildung verändert und mit ägyptischen Ideen versetzt, zur römischen Kaiserzeit besonders unter der Form der sogen. Mithramysterien in's Abendland drang. Doch dieser Dienst des „unechten" Mithra hat doch wenigstens an den historischen Gott, wie er früher bei den Persern geglaubt wurde, angeknüpft und wir werden es daher entschieden beachtenswert finden, wenn er auf den indo-skythischen Münzen (aus den beiden Jahrhunderten vor und nach Chr. Geb.) mit dem aus der griechischen Bildnerei entlehnten Nimbus der Sonne, in späterer Zeit mit einem grossen Strahlenkranz abgebildet erscheint und in vielen Kultceremonien in engste Beziehung zur Sonne gesetzt wird [1]). Endlich sei noch erwähnt, dass das alte Wort mithra sich im neupersischen mihr 'Sonne' erhalten hat; wir ersehen daraus, mit welcher Zähigkeit die alten Vorstellungen vom Gotte sich im Volksbewusstsein bewahrt haben.

Wenn nun aus dem vorstehenden klar hervorgeht, dass Mithra nicht nur ursprünglich ein Sonnengott war, sondern dieser Kern seines Wesens auch von den Iraniern noch deutlich durchgefühlt wurde, so ist es doch andererseits natürlich, dass die Persönlichkeit des Gottes sich nicht ganz mit dem ihm zu Grunde liegenden Naturphänomen identifizieren lässt: Mithra ist der Gott der Sonne, aber nicht die Sonne selbst. So muss man es verstehen, wenn es Yt. 10, 13 von ihm heisst:

yō paoiryō mainyavō yazatō [2])
tarō harām āçnaoiti
paurva-naēmāṭ ameshahē
hū yaṭ aurvaṭ-açpahē
yō paoiryō zaranyō-pīçō
çrīrāo bareshnava gerewnāiti
adhāṭ vīçpem ādidhāiti
airyō-shayanem çevistō.

---

1) Vgl. Justi: Geschichte des alten Persiens p. 92 f. Rapp a. a. O. p. 56.

2) Zur metrischen Restitution dieses Verses vgl. Geldner: Metrik § 120.

'Der als erster himmlischer Genius über die Harā heraufkommt, vor der unsterblichen Sonne mit ihren raschen Rossen, der zuerst goldgestaltig die strahlenden Berggipfel erfasst und von dort aus das ganze Arierland Segen spendend überschaut'[1]). Wie der Gott hier vor Sonnenaufgang, so wird er Yt. 10, 95 nach Sonnenuntergang noch wirksam gedacht:

yō zem-frathāo aiwyāiti
paçca hū frāshmō-dāitīm
marezaiti (u)va karana
aiṅhāo zemō yaṭ pathanayāo
çkarenayāo dūraēpārayāo
vīçpem imaṭ ādidhāiti
yaṭ añtare zām açmanemca.

'Der die Erde in ihrer ganzen Weite umwandelt und nach Sonnenuntergang[2]) die beiden Enden der breiten, runden, fernhin reichenden Erde streift und das alles überschaut, was zwischen Erde und Himmel ist'. Treffend bemerkt Geldner[3]) zu dieser Stelle: „Nach Sonnenuntergang bleibt noch längere Zeit ein heller Schein am Horizont. Dies gab Anlass zu der Vorstellung, dass Mithra nach Sonnenuntergang, wo er selbst unsichtbar ist, doch noch über den Horizont hinweg die Erde überschaut und bewacht." Diese Auffassung lässt es uns auch verstehen, warum Mithra 'der von der Finsternis aus wachsame' Gott genannt wird (temaṅhādha jighāurum Yt. 10, 141). Vgl. auch die oben angeführte Stelle Yt, 10, 104, wo es hiess, dass Mithra selbst dann den Treubrüchigen packt, wenn er sich 'im Mittelpunkt der Erde' d. h. im Norden unterhalb des Horizonts befindet.

Wir haben also gesehen, dass Mithra der Gott der Sonne ist, die er auf ihrer ganzen Himmelsbahn von Osten bis Westen auf seinem rossebespannten Wagen dahinfährt, ja dass seine Thätigkeit noch über die Tageszeit hinausreicht und er wirksam gedacht wird, solange überhaupt ein Schein von den reflektier-

1) Aehnliche Vend. 19, 92. 93 (Ausgabe v. Spiegel).
2) Vgl. Harlez, études avestiques p. 25.
3) KZ. 25, 525.

ten Strahlen des Sonnenballs am Himmel sichtbar ist. Wir müssen also die Ansicht verwerfen, wonach er nur 'der Genius der aufgehenden und am Firmament emporsteigenden Sonne' ist, und nach einer anderen Erklärung suchen, warum die Iranier gerade den Vormittag seiner speciellen Verehrung widmeten und — das lässt sich nicht leugnen — diese Zeit seines Wirkens in den alten Quellen am meisten hervorgehoben wird. Versetzen wir uns dazu einen Augenblick in das Leben der Völker des Altertums zurück. Wenn wir sagen: „Die Nacht ist keines Menschen Freund," so wurde dieser Gedanke gewiss von den Alten geteilt, aber sie kleideten ihn in ein viel positiveres Gewand: „Die Nacht ist jedes Menschen Feind!" Im Dunkel der Nacht musste man stets gewärtig sein, in seinen schlecht geschützten Wohnsitzen von Feinden oder Räubern überfallen oder durch einen Einfall reissender Tiere seines einzigen Reichtums, der Herden, beraubt zu werden; daher dachte man sich die Nacht bevölkert mit einer Unzahl böser Dämonen, die nur darauf bedacht waren, im Dunkel dem Menschen zu schaden, und die erst bei anbrechender Tageshelle sich scheu zurückzogen. Mit Spannung und Zagen harrte der Mensch auf den Aufgang der Sonne, denn ihm war jene titanische Sicherheit fremd, mit der wir, gestützt auf unsere Kenntnis der Gesetze des Universums, das Eintreten dieses Naturereignisses bis auf Minute und Sekunde genau berechnen können; er konnte ja fürchten, dass in dem verzweifeltem Kampf zwischen Licht und Finsternis einmal das erstere unterliegen und für immer verschwinden könne, und er dadurch dem ewigen Verderben preisgegeben sei. Wenn dann die Sonne mit siegreicher Pracht am Himmel erschien, so entrang sich ein Dankgebet seinen Lippen, weil sein sehnlicher Wunsch in Erfüllung gegangen war. In Indien z. B. gilt, seit den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag, das erste Gebet eines jeden gläubigen Brahmanen in der Morgenfrühe dem Sonnengott, der um sein Erscheinen angefleht wird. Es ist die hochheilige sogenannte Gāyatrī oder Sāvitrī (RV. III. 62, 10):

tát savitúr várenyam
bhárgo devásya dhīmahi |
dhíyo yó naḥ pracodáyāt.

'Den herrlichen Glanz des Gottes Savitar mögen wir für uns erlangen, der unsere Gebete fördern soll!' Das war auch der Grund, warum gerade die Morgenstunden der Verehrung des Gottes Mithra geweiht waren: man feierte dann den Triumph des Lichts über das Dunkel, der Gott wurde als der Besieger der dämonischen Mächte der Finsternis gepriesen.

Wenn wir im vorhergehenden in dem iranischen Mithra unzweifelhaft einen Sonnengott erkannt haben, so dürfen wir dieses Resultat nicht gering anschlagen. Dem zarathustrischen Religionssystem an sich, das priesterlicher Spekulation seine Entstehung verdankt und nach rein geistiger und abstrakter Auffassung des Gottesbegriffs strebt, waren alle natursymbolischen Züge völlig fremd. Gelingt es uns durch genaue Analyse solche Züge in ihm doch nachzuweisen, so sind das Ueberbleibsel aus einer früheren Zeit, und wir können darum mit grosser Wahrscheinlichkeit den Schluss ziehen, dass Mitra schon während der arischen Periode als Sonnengott verehrt wurde. Sehen wir nun zu, ob die Betrachtung des indischen Gottes Mitra, wie er uns in den Hymnen des Ṛgveda entgegentritt, uns zu demselben Resultat führt und unseren Schluss bestätigt. Auf diesem Gebiet unserer Untersuchung stellt der henotheistische Charakter der vedischen Hymnen uns die grössten Schwierigkeiten in den Weg, jene Tendenz, dem gerade angerufenen Gott dadurch die grösste Verehrung zu erweisen, dass man alle die Thaten und Attribute ihm zuteilt, die dem Sänger als die göttlichsten und grossartigsten erscheinen. Daher kommt es, dass der einzige Ṛgveda-Hymnus, der an Mitra allein gerichtet ist, uns verhältnismässig wenig individuelle Züge zur Charakteristik dieses Gottes liefert und wir uns nach andern Mitteln umsehen müssen, um den Kern seines Wesens zu ergründen. Ein solches Mittel finden wir in den zahlreichen Gleichnissen des Ṛgveda. Wenn in einem Liede, das an einen andern Gott gerichtet

ist, die Gestalt des Mitra zur Vergleichung herangezogen wird, so dürfen wir nicht länger daran zweifeln, dass der betreffende als Vergleichspunkt dienende Zug im Volksbewusstsein wirklich dem Mitra beigelegt wurde. In diesem Falle hat ja der Dichter keinen Grund, den Mitra auf Kosten des gerade angerufenen Gottes besonders zu verherrlichen. Sehr richtig bemerkt dazu v. Bradke[1]: „Wir könnten uns beispielsweise denken, dass ein Beter, sich in das Martyrium des heiligen Paulus versenkend, sagte: 'du bist gekreuzigt und geschunden um deines Glaubens willen', obwohl der Beter sich dessen ganz bewusst wäre, dass der h. Paulus enthauptet ward; er würde damit nur ausdrücken wollen, dass das Martyrium des h. Paulus nicht minder schwer und verdienstlich gewesen sei, wie das des h. Petrus oder das d. h. Bartholomäus. Sagte nun aber der Beter: Du bist gekreuzigt, wie der h. Petrus, geschunden, wie der h. Bartholomäus etc.; so könnten wir mit Sicherheit daraus schliessen, dass nach dem Glauben des Beters der h. Petrus gekreuzigt, der h. Bartholomäus geschunden worden ist u. s. f." Versuchen wir nun, diese Theorie für unsere Zwecke in die Praxis zu übersetzen.

Wenn der Feuergott Agni von den vedischen Sängern besonders hoch gefeiert werden soll, so wird oft sein Glanz in überschwänglicher Weise mit dem der Sonne verglichen; das irdische Feuer war göttlichen Ursprungs und seine Identität mit jenem leuchtenden Urquell des Lichts dort oben wird daher nachdrücklich hervorgehoben:

RV. VI. 4, 6. ā́ sū́ryo ná bhānumádbhir arkā́ir
ágne tatántha ródasī ví bhāsā́.

'Wie die Sonne hast du, o Agni, dich mit deinen leuchtenden Strahlen, mit deinem Glanze über Erde und Himmel ausgebreitet'

RV. VI. 12, 1. ayám sá sūnúḥ sáhasa ṛtā́vā
dūrā́t sū́ryo ná çocíshā tatāna.

---

1) P. v. Bradke, Dyāus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras. Halle 1885. p. 16.

'Dieser (Agni), der heilige Sohn der Kraft, breitet sich aus mit seinem Schein wie die Sonne von Ferne'[1]). RV. II. 2, 1 nennt Agni den 'sonnenartigen himmlischen Hotar' (svàrṇaram dyukshám hótāram), I. 149, 3 heisst er 'wie die Sonne strahlend' (sū́ro ná rurukvā́n), VI. 3, 3 wird 'sein Aussehen fleckenlos wie die Sonne' (sū́ro ná yásya dṛçatír arepā́ḥ) genannt u. s. w. In ganz ähnlichem Zusammenhange, gerade wenn von seinem Glanze und leuchtenden Scheine die Rede ist, wird Agni aber auch sehr oft mit Mitra in Parallele gesetzt

RV. II. 2, 3 . . . . çukráçocisham
agním mitrám ná kshitíshu praçáṅsyam.

'Den hellstrahlenden Agni, der unter den Völkern wie Mitra zu preisen ist'.

RV. V. 3, 1. tvám agne váruṇo jā́yase yat
tvám mitró bhavasi yát sámiddhaḥ.

'Du, o Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst, du bist Mitra, wenn du entflammt bist'. Vgl. ferner RV. I. 38, 13. 143, 7. III, 5, 4. VI. 2, 1. 8, 3. Mehrmals erhält Mitra in dieser Verbindung das Beiwort sudhita[2]), und darin haben wir wohl ein altes Epitheton dieses Gottes zu erblicken:

RV. VIII. 23, 8. yajñébhir ádbhutakratum
yám kṛpā́ sūdáyanta ít |
mitrám ná jáne súdhitam ṛtā́vani.

'(Den Agni), der durch die Opfer wunderbare Einsicht besitzt, den man im frommen Volke herrichtet mit einem Glanze[3]), wie ihn Mitra Sudhita besitzt'.

---

1) d. h. wie die Sonne aus der Ferne, hat Agni aus nächster Nähe sein Licht strahlen lassen (Ludwig.)

2) Die Bedeutung von sudhita ist mir freilich in diesem Zusammenhange nicht klar. BR. s. v.: 'gut aufgenommen, wohlgepflegt'; auch wohl 'gut gestimmt, zugethan'. Ludwig: 'wohlgeschaffen'. Vielleicht kann man es der Bedeutung nach mit av. hutāsta 'wohlgebildet' zusammenstellen, einem häufigen Beiwort des Mithra.

3) Zur Bedeutung von kṛpā́ vgl. RV. VI. 2, 6.
sū́ro ná hí dyutā́ tvám
kṛpā́ pāvaka rócase.

VI. 15, 2. mitrám ná yám súdhitam bhŕgavo dadhúr
vánaspátāv íḍyam ūrdhváçocisham.

'(Agni), den die Bhṛgu schufen verehrungswert, im Holze hoch aufflammend wie den Mitra Sudhita'.

IV. 6, 7. ádhā mitró ná súdhitaḥ pāvakò
'gnír dīdāya mánushīshu vikshú.

'Dann erstrahlte Agni hell wie Mitra Sudhita bei den menschlichen Geschlechtern'. V. 3, 2 heisst es wieder von Agni: añjánti mitrám súdhitam ná[1]) góbhiḥ 'sie salben ihn mit Milch wie den Mitra Sudhita'. Unsere Auffassung wird auch durch RV. X. 115, 7, wo die betr. Verbindung im Plural vorkommt, nicht widerlegt, sondern im Gegenteil bestätigt:

evāgnír mártaiḥ sahá sūríbhir
vásu shṭave sáhasaḥ sūnúrā[2]) nŕbhiḥ |
mitráso ná yé súdhitā ṛtāyávo
dyávo ná dyumnāír abhí sánti mánushān.

Der Vers enthält offenbar eine Dānastuti, die Opferherren werden hier in schmeichlerischer Weise mit Göttern (Agni, Mitra, Dyāus) verglichen und wir müssen deshalb übersetzen: 'So wird Agni zusammen mit den sterblichen Opferherren, der Vasu (oder der gute), der Sohn der Kraft mit den Männern gepriesen, die wie Mitra's Sudhita's, gesetzmässig waltend, wie Himmel (od. Himmelsgötter, Dyāus) mit ihren Herrlichkeiten die Menschen übertreffen'. — Häufig wird Agni auch als mitramahas angerufen, was Böhtlingk-Roth und Grassmann durch 'eine Fülle von Freunden habend' übersetzen, während Ludwig es erklärt als 'Mitra's Grösse, Glanz oder Herrlichkeit habend'. Die Richtigkeit der letzteren Deutung ist von Hillebrandt (a. a. O. p. 118 f.) schlagend erwiesen worden, und ich will hier nur noch ergänzend hinzufügen, dass das Wort im Ṛgveda nur an 2 Stellen von Sūrya (was auch trefflich passt) und sonst stets von Agni gebraucht wird. — In allen bisher angeführten

---

1) Diese Stellung des ná ist charakteristisch; sie zeigt deutlich die enge Verbindung von mitra sudhita.

2) So mit BR. statt des handschriftlichen sūnáro.

Stellen, in denen Mitra zum Vergleich herangezogen wird, liegt das tertium comparationis in seinem Glanze; wir können ihn also mit Sicherheit als einen himmlischen Lichtgott bezeichnen, zum eigentlichen Kern seines Wesens sind wir aber noch nicht hindurchgedrungen [1]. Wir kommen unserm Ziele schon bedeutend näher, wenn wir sehen, dass auch Soma mit Mitra in Parallele gesetzt wird. Von jenem Gotte heisst es RV. I. 91, 3: çúcish ṭvám asi priyó ná mitráḥ 'glänzend bist du wie der liebe Mitra'. RV. IX. 2, 6: mahā́n mitró ná darçatáḥ sáṃ sū́ryeṇa rocate 'gross und schön wie Mitra strahlt er mit der Sonne in die Wette'. IX. 86, 11: hárir mitrásya sádaneshu sīdati 'der gelbe weilt in des Mitra Sitzen'. Soma ist nach Hillebrandt's jüngster, wichtiger Entdeckung schon im Ṛgveda der vielgefeierte Mondgott [2]. Wenn es nun von diesem Gotte heisst, dass er glänzend, gross und schön wie Mitra sei und in den Wohnsitzen des Mitra weile, so liegt doch wohl die Vermutung sehr nahe, dass hier der Mondgott mit dem Sonnengott verglichen werde. Diese Vermutung wird zur Gewissheit, wenn man noch folgende Stellen betrachtet:

RV. VIII. 52, 3 yásmāi víshṇus trī́ṇi padā́ vicakramá
úpa mitrásya dhármabhiḥ.

'Für welchen (Indra) Vishṇu die drei Schritte that, nach den Satzungen des Mitra'.

V. 81, 4: utá yāsi savitas trī́ṇi rocanā́
utá sū́ryasya raçmíbhiḥ sám ucyasi |
utá rā́trīm ubhayátaḥ párīyasa
utá mitró bhavasi deva dhármabhiḥ.

'In die drei Lichträume gehst du ein, o Savitar, und

1) Vom Glanze Mitra's ist auch Tāit. Saṃh. I. 8, 10, 2 die Rede: çūcer mitrásya vrátyā abhūma 'dem Bereich des glänzenden Mitra wurden wir angehörig' und vielleicht auch RV. VIII. 47, 9: (Aditi) mātā́ mitrásya revátaḥ, da das dem skr. revant entsprechende Wort raēvañt im Avesta 'glänzend' bedeutet und auch ein Beiwort des Mithra ist, z. B. Yt. 10, 78.

2 Hillebrandt, Vedische Mythologie. I. Soma und verwandte Götter. 1891. p. 269 ff.

weilst in des Sūrya Strahlen, und begrenzest von beiden Seiten die Nacht, und bist Mitra, o Gott, durch deine Satzungen'. Vishṇu und Savitar sind beide Sonnengötter. Vom erstern wird hier gesagt, dass er seine drei Schritte, unter denen schon nach den indischen Kommentatoren Aufgang, Höhepunkt und Niedergang des Sonnenlichts zu verstehen sind, nach den Satzungen des Mitra thue; ebenso von Savitar, dass er durch die Erfüllung dieser Satzungen zum Mitra werde. Der vedische Inder verehrte zwar viele Sonnengötter (z. B. Sūrya, Savitar, Vishṇu, Pūshan), die die verschiedenen wohlthätigen Wirkungen des Tagesgestirns repräsentierten, aber dennoch besass er noch das Gefühl dafür, dass diese nicht die letzte und höchste Instanz bildeten, dass sie nur die Erscheinungsformen eines Mächtigeren seien, dessen Geboten sie in ihrem Wirken gehorchten, eben jenes Mitra, des altehrwürdigen Sonnengottes κατ' ἐξοχήν. In einer merkwürdigen Stelle des Ṛgveda (VI. 67, 6) scheint mir, wenn ich sie richtig interpretiere, Mitra auch direkt als der Sonnengott bezeichnet zu sein:

tā́ hí kshatrám̐ dhāráyethe ánu dyū́n
dṛṅhéthe sā́num upamā́d iva dyóḥ |
dṛḷhó nákshatra utá viçvádevo
bhū́mim ā́tān dyā́m̐ dhāsínāyóḥ.

'Denn ihr beide behauptet immerdar die Herrschaft, ihr festigt das Firmament gleichsam vom höchsten Himmel her[1]); der feste Nakshatra und der Allgott hat Erde und Himmel erfüllt mit Nahrung für den Menschen'. Das Lied ist an Mitra und Varuṇa gerichtet und in der dritten Verszeile finden wir eine Charakteristik der beiden Götter. Viçvadeva, der 'Allgott' oder 'der Gott des Alls' ist Varuṇa (vgl. z. B. II. 27, 10: tvám̐ víçveshām̐ varuṇāsi rā́jā u. ö.), unter dṛḷho nakshatraḥ haben wir Mitra zu verstehen. Nakshatra heisst ‚Stern, Gestirn', dient aber im Ṛgveda im Singular nur zur

1) iva wird gebraucht, weil man sonst den, der etwas stützen will, immer unterhalb des zu stützenden Gegenstandes befindlich denkt, die beiden Götter aber im Gegensatze dazu von der Höhe aus wirken. Vgl. Ludwig, Rigveda 4, 112.

Bezeichnung für das mächtigste Gestirn, die Sonne. Das Wort ist stets Neutrum, nur an dieser einen Stelle Maskulinum; wir können also sagen, nakshatra ist hier Bezeichnung der persönlich gedachten Sonne, d. h. des Sonnengottes. Dṛḷhaḥ 'der feste' wird er wegen seiner von den Indern oft angestaunten Eigenschaft benannt, dass er ohne Halt und Stütze am hohen Firmament einherwandelt und nie von seiner Bahn abweicht oder herabfällt[1]). Auch Sāyaṇa erklärt im Kommentar hier nakshatra als 'Sonne', ebenso wie er häufig Mitra als den Sonnengott bezeichnet (z. B. X. 22, 1 mitró ná: Sāy. sūrya iva u. ö.). — Wenn ferner Hillebrandt den Ausdruck mitrasya dhāmabhiḥ als 'Wohnsitze der Sonne', d. h. 'die Jahreszeiten' erklärt, so kann ich ihm darin nicht beistimmen (vgl. unten meine abweichende Erklärung), weise aber gern auf seine interessanten Belege aus dem Opferritual hin, durch die wieder Mitra deutlich als der Sonnengott erwiesen wird[2]). Vielleicht dürfen wir auch in der spätern Bezeichnung der Sonne, die in nachṛgvedischer Zeit allgemein āditya genannt wird, die alte Gestalt des Mitra wiederfinden, da ursprünglich keiner der andern Sonnengötter zu den Adityas gerechnet gewesen zu sein scheint. Dabei ist folgendes zu beachten: die Einzelgestalt des Mitra tritt zwar in den vedischen Hymnen immer mehr zurück, aber deutliche Anzeichen weisen darauf hin, dass starke Unterströmungen im Volke vorhanden waren, die an der Verehrung dieses Gottes zäh festhielten. Vgl. z. B. RV. X. 22, 1:

---

1) Ludwig nimmt Anstoss an dem Singular ātān und übersetzt deshalb: „fest ist auch das alle Götter darstellende Gestirn." Doch ein solcher Fall, dass ein Verbum im Sing. auf zwei Gegenstände oder Personen bezogen wird, kommt im Ṛgveda auch sonst vor: II. 25, 2 tokáṃ ca tásya tánayaṃ ca vardhate 'dessen Geschlecht und Nachkommenschaft gedeiht'. X. 62, 10 yádus turváç ca māmahe 'Yadu nnd Turva hat geschenkt'. Vgl. Delbrück, Altind. Syntax. p. 84 f.

2) Hillebrandt a. a. O. p. 119. — Vielleicht ist es auch gestattet, bei RV. VI. 2, 1: tváṃ hí kshāitavad yáço 'gne mitró ná pátyase an die ständige Bezeichnung der Sonne im Avesta: hvarekhshaētem zu erinnern.

kúha çrutá índraḥ kásminn adyá
jáne mitró ná çrūyate |
ṛshīṇāṃ vā yáḥ ksháye
gúhā vā cárkṛshe girā́.

'Wo ist Indra berühmt? Bei welchem Stamme hört man heute von ihm wie von Mitra, der in der Sänger Hause oder im Verborgenen[1]) mit einem Liede gepriesen wird?

I. 21, 3: tā́ mitrásya práçastaya
indrāgnī́ tā́ havāmahe.

'Diese beiden, Indra und Agni, rufen wir zu des Mitra Preise'.

VIII. 74, 2: yáṃ jánāso havíshmanto
mitráṃ ná sarpírāsutim |
praçáṅsanti práçastibhiḥ.

'Welchen (Agni) die opferreichen Männer wie den Sarpis schlürfenden Mitra mit Lobgesängen verherrlichen'. Diese Stellen zeigen uns, dass der Mitrakultus in weitern Kreisen des Volkes oder bei solchen Stämmen, deren Lieder uns im Veda nicht erhalten sind, noch in hoher Blüte stand. Von da aus mag dann eine kontinuierliche Tradition bis in die spätere Zeit stattgefunden haben, wodurch sich der Ausdruck 'āditya' für 'Sonne' erklärt, doch möchte ich diese Ansicht immerhin nur als blosse Vermutung hinstellen.

Auch die Eigenschaften und Beiwörter, die dem Mitra beigelegt werden, passen trefflich zu seinem Charakter als Sonnengott. Wie der iranische Mithra vouru-gaoyaoiti 'der Herrscher über weite (himmlische) Fluren' genannt wird, so heisst der indische Gott saprátháḥ 'weite Ausdehnung habend' (III. 59, 7), V. 65, 5 fleht der Sänger: 'mögen wir im weit ausgedehnten Schutze des Mitra leben' (vayám mitrásyā́vasi syā́ma saprátbastame), Mitra und Varuṇa heissen urukshā́yā 'weite Wohnsitze habend' (I. 2, 9) uruçáṅsā 'weithin gebietend' (III. 62, 17), bhúvanasya gopā́ 'die Hirten der Welt' (V. 62, 9) u. s. w. Mitra ist auch der Geleitsherr auf den

1) d. h. ebenso in offener Versammlung wie im stillen Käm merlein.

Pfaden, der seine Schutzbefohlenen sicher über alle Fährlichkeiten hinwegführt:

V. 64, 3. yán nūnám açyā́m gā́tim
mitrásya yāyām pathā́

'Damit ich jetzt guten Fortgang erlange, möchte ich auf dem Pfade des Mitra gehen'.

V. 16, 1. yám mitrám ná práçastibhir
mártāso dadhiré puráḥ.

'Welchen (Agni) die Menschen wegen seiner Leitung[1]) sich wie Mitra zum Führer genommen haben'. Häufig sehen wir ferner Mitra und Varuṇa als Wagenlenker erscheinen, aber auch der Einzelgestalt des Mitra kommt dieses Attribut zu. I. 77, 3 mitró ná bhūd ádbhutasya rathī́ḥ 'wie Mitra ward er (Agni) des Wunderbaren Wagenlenker'; das Gleichniss besagt: wie Mitra die Wundergestalt der Sonne am Himmel lenkt, so leitet Agni, 'der Opferlenker' (rathī́r adhvarā́ṇām I. 44, 2 u. ö.), die Opfer zu den Himmlischen empor. Aehnlichen Sinn zeigt der etwas dunkle Vers I. 143, 7 ghṛtápratīkam va ṛtásya dhūrshádam agním mitrám ná samídhāná ṛñjate. Als die bedeutsamste Zeit seines Wirkens wird in Indien wie in Iran der Morgen aufgefasst:

AV. XIII. 3, 13. sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati
sá mitró bhavati prātár udyán.

'Dieser Varuṇa wird abends Agni, Mitra wird er früh aufgehend'. Mitra gehört auch zu den Göttern, denen das Prātaḥsavanam, die Frühspende des Soma, dargebracht wird[2]). Bei seinem Aufgange treibt der Sonnengott auch die Menschen zu Arbeit und Thätigkeit an und charakteristisch beginnt der

1) Das Pet. Wtb. giebt für práçasti zwei verschiedene Bedeutungen: 1) Preis, Lob, Ruhm. 2) Anweisung, Leitung. Diese Stelle zieht es zu 1), ich wegen dadhire puraḥ zu 2). Die ganz ähnlich lautende Stelle V. 9, 6:

távāhám agna ūtíbhir
mitrásya ca práçastibhiḥ |
dveshoyúto ná duritā́
turyā́ma mártyānām

citiert aber auch PW. unter Bd. 2).

2) Vgl. Hillebrandt, Ved. Mythol. I. p. 258 ff.

Mitra-Hymnus (III. 59) mit den Worten: mitró jánān yātayati bruvāṇáḥ 'Mitra setzt durch sein Wort die Menschen in Bewegung'; ebenso heisst es VII. 36, 2 von Mitra und Varuṇa:

inó vām anyáḥ padavír ádabdho
jánaṃ ca mitró yatati bruvāṇáḥ.

'Der eine von euch beiden (Varuṇa) ist ein kühner, untrüglicher Wegweiser und Mitra setzt den Menschen durch sein Wort in Bewegung'; daher sein Epitheton yātayajjanaḥ ‚die Menschen antreibend' [1])

Es wäre müssig, hier noch besonders auszuführen, dass der indische Glaube ebenso wenig wie der iranische die Sonne mit Mitra identifizierte; wie ich schon oben erwähnte, haben andere Götter seine Funktionen übernommen und nur zuweilen schimmert noch das Bewusstsein durch, dass diese nur Ausflüsse seines Wesens sind und nach seinen Weisungen handeln. Mitra ist eben im Ṛgveda eine immer mehr und mehr verblassende Göttergestalt und nur e i n e Seite seines Wesens tritt noch scharf hervor: seine enge Verbindung mit Varuṇa. Um zu untersuchen, durch welche Gründe diese Verbindung hervorgerufen ist und ob sie noch in die arische Periode zurückreicht, betrachten wir jetzt

Das Götterpaar Mitra und Varuṇa.

Der indische Gott Varuṇa wird mit Recht als eine der schönsten und erhabensten Gestalten des vedischen Pantheons

1) I. 136, 3. III. 59, 5. VIII. 91, 12, Das Pet. Wtb. übersetzt das Wort durch 'die Menschen verbündend, — vereinigend'. Um die Richtigkeit der obigen Uebersetzung, mit der ich mich an L u d w i g anschliesse, zu beweisen, verweise ich auf RV. VI. 67, 3:

á yātam mitrāvaruṇā suçasty
úpa priyá námasā hūyámānā |
sám yāv apnasthó apáseva jánān
chrudhīyatáç cid y a t a t h o mahitvá.

Kommt herbei, M. V., die ihr mit schönem Liede unter liebevoller Verehrung angerufen werdet, die ihr durch eure Macht sogar die Gehorsamen a n t r e i b t, wie ein Gutsherr durch den Schaffner die Leute'. Der letzte Teil dieser Uebersetzung ist gerade dem Pet. Wtb. entlehnt.

bezeichnet. Wie schon sein Name andeutet, war er ursprünglich der Gott des allumfassenden Himmels, seine Macht ist aber in den Augen des vedischen Sängers hoch über diese Naturgrundlage emporgewachsen. Er wird gepriesen als der Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt, zugleich aber auch als der Hüter über die sittliche Weltordnung, als der allwissende und untrügliche Gott, dem keine Missethat der Menschen entgeht. Mit schweren Strafen, Krankheit und Tod, sucht er den verstockten Sünder heim, dem reumütigen und bussfertigen aber verzeiht er voll erbarmender Liebe. Die schönsten der an ihn gerichteten Hymnen lassen sich, was die Tiefe des Gedankeninhalts und den hohen poetischen Schwung betrifft, nur mit zwei Erzeugnissen der religiösen Poesie des Altertums vergleichen: den Psalmen der Bibel und manchen an Ahura Mazdā gerichteten Partien des Avesta. Gerade die älteste Epoche der vedischen Litteratur muss als die Blütezeit seines Kults bezeichnet werden; damals war er noch unbestritten der mächtigste Gott, dessen Autorität die Götter wie die Menschen willig anerkannten. Schon in der Ṛgvedaperiode können wir es verfolgen, wie er allmählich an Ansehen einbüsst, und in der spätern Zeit tritt er sogar ganz in den Hintergrund gegenüber andern Göttern, deren Individualität den veränderten Lebensbedingungen und Anschauungen des Volkes mehr entspricht. Wenn wir schon an der Schwelle des indischen Altertums die Gestalt des Varuṇa voll ausgeprägt und als Objekt der höchsten Verehrung finden, so liegt a priori die Vermutung nahe, dass die Keime dieser Gottheit und ihres Kults schon in vorvedischer Zeit zu suchen seien. Es ist Roth's Verdienst, zuerst darauf hingewiesen zu haben [1]), dass dieser höchste indische Gott Varuṇa und der höchste Gott der Iranier, Ahura Mazdā, in der Totalität ihres Wesens wie in vielen individuellen Zügen eine auffallende Aehnlichkeit zeigen und dass sie daher als urverwandt d. h. als Ausflüsse einer und derselben Göttergestalt der arischen

1) Roth, die höchsten Götter der arischen Völker. ZDMG. 6, 67 ff.

Zeit anzusehen seien. Diese Anschauung ist später durch James Darmesteter in ausführlicher Weise begründet worden [1]) und ich verweise für alle Einzelheiten auf die geistreichen und scharfsinnigen Ausführungsn dieses deutsch-französischen Forschers, dessen Resultaten ich mich voll und ganz anschliessen muss. Näher eingehen muss ich hier nur auf einen speciellen Punkt, da er in neuerer Zeit eine durchaus abweichende Beurteilung erfahren hat, die, wenn richtig, die ganze obige Theorie umzustürzen droht. Der Name des iranischen Gottes ist seiner Bedeutung nach klar: ahura = Herr, mazdão = grosse Weisheit besitzend, also Ahura Mazdā = der hochweise Herr. Die beiden Wörter sind nicht unauflöslich mit einander verbunden; jedes derselben wird im Avesta auch einzeln zur Bezeichnung des höchsten Gottes gebraucht. Dem av. ahura entspricht lautgesetzlich genau das Saṃskṛtwort asura, ein Wort, das im Ṛgveda als ehrenvoller Titel den meisten Göttern, besonders oft aber dem Varuṇa beigelegt wird. Man nahm infolge dessen an, dass asura in der arischen Zeit ein Beiname jenes höchsten Gottes gewesen sei, auf den sowohl die Gestalt des Ahura Mazdā wie die des Varuṇa zurückführt, und dass das Wort in Iran zum Eigennamen geworden sei, in Indien aber noch recht häufig in naher Verbindung mit Varuṇa gebraucht werde. Wenn im Ṛgveda auch viele andere Götter diesen Titel erhielten, so sei das eben dem henotheistischen Charakter jener Hymnen zuzuschreiben, die ja bekanntlich bei der Anrufung eines Gottes mit den höchsten Ehrentiteln nicht geizten, gleichgültig ob sie demselben ursprünglich gebührten oder nicht. P. v. Bradke hat nun nachzuweisen versucht [2]), dass dieser Titel dem Varuṇa erst infolge einer sekundären Entwicklung zugefallen, der eigentliche und ursprünglich einzige Träger desselben aber der alte Himmelsgott Dyāus sei. Dieser Dyāus ist zwar im Ṛgveda

---

1) J. Darmesteter, Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire. Paris. 1877.

2) P. v. Bradke, Dyāus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras. Halle. 1885.

schon eine ganze verblasste Göttergestalt, das hohe Alter seiner Verehrung, und seines Beinamens pitar 'Vater' wird aber durch den Ζεὺς πατήρ der Griechen und den Jupiter der Römer unumstösslich bewiesen. So gelangt v. Bradke zum Schluss, dass der Ahura Mazdā der Zarathustrier und der Dyāus Pitar Asura der vedischen Inder im letzten Grunde mit dem höchsten Himmelsgott der Indogermanen identisch seien. Diese Beweisführung leidet aber an einer bedenklichen Schwäche: sie stützt sich nur auf die Identität des Namens und es wird nicht der leiseste Versuch gemacht, die Wesensverwandtschaft der beiden Götter nachzuweisen. Ein solcher Versuch, wenn er in der That gemacht worden wäre, hätte auch kaum gelingen können. Der vedische Dyāus ist im ganzen wenig persönlich gestaltet; überall, wo von ihm die Rede ist, tritt die ihm zu Grunde liegende Naturanschauung, sein elementares Wesen als 'Himmel' deutlich hervor und nirgends finden wir mit ihm jene sittliche Hoheit, jene unmittelbare Einwirkung auf die Geschicke der Menschen verknüpft, die gerade Ahura Mazdā und Varuṇa so bedeutungsvoll charakterisiert. Von diesen und vielen andern schon längst erkannten Uebereinstimmungen zwischen Ahura und Varuṇa will aber v. Bradke nichts wissen, er erwähnt sie sogar mit keiner Silbe und klammert sich nur an die Identität des Namens Ahura Mazdā und Dyāus Asura. L. v. Schroeder acceptiert nur einen Teil der v. Bradke'schen Ausführungen, dass nämlich Asura ursprünglich einzig Epitheton des Dyāus gewesen sei, lehnt aber eine direkte Identifizierung des vedischen Dyāus mit dem iranischen Ahura Mazdā entschieden ab und schlägt folgende sehr ansprechende Lösung des verwickelten Problems vor: „Varuṇa, der Umfassende (οὐρανός), ist ursprünglich ebenfalls Bezeichnung des Himmels; es hat sich also bei den Indern der alte Himmelsgott in zwei Göttergestalten getrennt (Dyāus und Varuṇa), von denen die eine mehr die sinnliche Erscheinung, die andere mehr die sittlichen Qualitäten des alten Himmelsgottes übernommen hat. Der zendische Ahura ist aus jenem noch ungetrennten Himmelsgott entstanden, und so erklärt es sich, wie er zugleich dem Dyāus und dem Varuṇa der Inder

entspricht".[1]) Ich persönlich muss aber gestehen, dass mir dieser vermittelnde Ausweg, der allerdings über alle Schwierigkeiten hinweghilft, nicht einmal notwendig erscheint. Meiner Meinung nach besteht das positive Resultat der Bradke'schen Untersuchung nur darin, dass das Wort asura im Veda ein sehr hohes, ehrenvolles Attribut der Götter sei und dass es besonders häufig dem Dyāus beigelegt wird, ein Ergebnis, das die Richtigkeit der Roth'schen Gleichung Ahura = Varuṇa durchaus nicht alteriert, da ja auch Varuṇa im Ṛgveda häufig genug das Beiwort asura erhält. Wenn v. Bradke schon in der arischen Periode einen 'allgemein anerkannten höchsten Gott' sucht, 'den Gott, der für unser Gottesbewusstsein allein Gott ist' (p. 17), und diesen Gott im arischen Dyāus finden will, auf den auch die Gestalt des iranischen Ahura Mazdā zurückführt, — so kann ich ihm darin nicht beistimmen. Die Vergleichung aller ältesten Religionsformen der indogermanischen Völker zeigt uns vielmehr, dass die Urzeit einem vielgliedrigen Polytheismus huldigte und wir durchaus nicht berechtigt sind, monotheistische Tendenzen, oder, wie v. Bradke sich ausdrückt 'einen Polytheismus mit prononciert monarchischer Spitze' (p. 115) bei ihr vorauszusetzen. Sehr richtig bemerkt er dagegen an einer andern Stelle (p. 111): 'Meinem vorherrschenden Eindruck nach war in jener alten Zeit das Bedürfnis, Naturobjekt und Gottheit zu trennen, wenig entwickelt: die Gottheit erschien dem Menschen eben im Naturobjekt'. Eine solche Religionsform kann wohl kaum als ein Polytheismus mit ausgeprägt monarchischem Charakter bezeichnet werden. Es ist mir vielmehr sehr wahrscheinlich, dass jener henotheistische Zug der Götterverehrung mit Unrecht den Indern allein zugeschrieben wird; schon in der Urzeit wird wohl der Mensch gerade den Gott mit dem grössten Eifer und der höchsten Verehrung angerufen haben, von dem er im speciellen Fall die wirksamste Hilfe erhoffte. Natürlich aber unterschied man schon damals niedere und höhere Gott-

---

1) L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur. p. 23. Anm. 2.

heiten und als die höchsten werden wohl die Götter des Himmels und der himmlischen Lichterscheinungen gegolten haben; dieser ganzen Götterklasse mag auch das Epitheton 'asura' in der arischen Periode beigelegt worden sein, ohne sich auf einen bestimmten Gott zu beschränken. Es ist am wahrscheinlichsten, dass die Bedeutung 'Herr', die das Wort im Avesta noch zuweilen hat, auch die Grundbedeutung desselben ist[1]). Unserer Annahme, dass es in arischer Zeit nicht ausschliessliches Attribut eines einzigen Gottes gewesen sei, widersprechen die alten Quellen auch keineswegs. Im Ṛgveda ist das Wort, wie gesagt, Epitheton vieler Götter, im Avesta kommt es sogar, trotzdem es Eigenname des höchsten Gottes geworden ist, noch zuweilen als Titel anderer Götter vor, so des Apãm napãṭ, des Mithra und der Amesha Çpeñta's. Dass das Wort im Ṛgveda wie im Avesta ein besonders hohes, ehrenvolles Attribut ist, bezweifle ich natürlich durchaus nicht; die Erklärung dafür bietet aber schon seine Grundbedeutung, vgl. unser 'Herr', frz. seigneur, englisch lord in der Bedeutung 'Gott'. Auch die von Bradke nachgewiesene Thatsache, dass gerade Dyãus im Ṛgveda sehr häufig asura genannt wird, erklärt sich sehr einfach von diesem Gesichtspunkt aus, da ja dieser Gott nach dem Zeugnis der verwandten Sprachen in früherer Zeit eine viel dominierendere Stellung im Glaubensleben der indogermanischen Völker eingenommen hat.

Die enge Verwandtschaft zwischen Ahura und Varuṇa zeigt sich auch darin, dass dem Götterpaar Mitra-Varuṇa im Veda das Götterpaar Mithra-Ahura im Avesta gegenübersteht. Die indische Verbindung ist klar: der Himmels- und der Sonnengott, deren Wirken so sehr ineinander greift und von einander abhängig ist, werden gemeinsam angerufen, sie vereinigen sich in den Augen des Sängers oder Beters zu einer Persönlichkeit. Im zarathustrischen Religionssystem dagegen ist Ahura der unbedingt höchste, keiner Ergänzung bedürftige Gott, und wenn er dennoch manchmal

---

1) Zur Etymologie des Wortes vg. L. v. Schroeder: Ind. Lit. p. 23. Anm. 2.

in enger Verbindung mit Mithra angerufen wird, so müssen wir in dieser Form der Anrufung ein Erbteil der arischen Vorzeit sehen, als die beiden Götter noch thatsächlich gleichberechtigt[1]) neben einander standen. Hier haben wir wieder ein Beispiel dafür, wie zähe die äussere Form trotz des Wechsels der religiösen Ideen sich erhält, und es ist interessant zu sehen, wie im Avesta selbst diese Anomalie durchgefühlt und nach einer Erklärung dafür gesucht wird. Gleich im Eingang des Mihir-Yasht (Yt. 10,1) heisst es: mraoṭ ahurō mazdāo çpitamāi zarathustrāi: āaṭ yaṭ mithrem yim vouru-gaoyaoitīm frādadhām azem çpitama āat dim dadhām avāoñtem vahmyata avāoñtem yēçnyata yatha māmciṭ yim ahurem mazdām 'es sprach Ahura Mazdā zum Çpitama Zarathustra: „Als ich den über weite Fluren herrschenden Mithra erschuf, o Çpitama, da schuf ich ihn ebenso anbetungswürdig und ebenso verehrungswürdig, wie ich selbst bin, ich, Ahura Mazdā."' Das Stück ist, im Gegensatz zu den andern Partien des Yasht, nicht in metrischer Form abgefasst und kennzeichnet sich dadurch schon äusserlich als einen spätern, aus priesterlicher Spekulation hervorgegangenen Zusatz. Dem orthodoxen Zarathustrier wird hier erklärt, wie er sich dieses eigentümliche Verhältnis der beiden Götter zu einander zu denken habe: Mithra sei zwar dem Ahura an Macht und Ansehen gleich, aber diese Würde verdanke er nur dem freien Willen des letzteren, da er ja dessen Kreatur sei. Die Künstlichkeit und Gesuchtheit dieser Deutung springt natürlich sofort in die Augen.

Nach dieser Abschweifung wenden wir uns wieder unserm Hauptthema zu und tragen zunächst die Stellen nach, in denen im Avesta Ahura und Mithra gemeinsam als Götterpaar angerufen werden.

---

1) An einer sehr merkwürdigen Stelle (Yt. 10, 123) scheint Ahura Mazdā sogar dem Mithra untergeordnet zu werden:

yim yazata ahurō mazdāo
raokhshnāṭ paiti garō-nmānāṭ.

'welchem (Mithra) opferte Ahura Mazdā in dem glanzerfüllten Paradiese.'

Yt. 10,145: mithra ahura berezañta
aithyējaṅha ashavana [yazamaidē].

'Mithra und Ahura, die erhabenen, unvergänglichen, heiligen verehren wir.'

Yt. 10,113: tadha nō jamyāț avaiṅhē
mithra ahura berezañta.

'Dann sollen uns zu Hilfe kommen Mithra und Ahura, die erhabenen [1]). Yç. 1,11. nivaēdhayēmi hañkārayēmi ahuraēibya mithraēibya berezañbya aithyajaṅhaēibya ashavanaēibya etc. 'Ich lade ein und richte zu: für Ahura und Mithra, die erhabenen, unvergänglichen, heiligen.' Ähnlich Yç. 2, 11. 3, 13. 4, 16. 6, 10. 7, 13. Mihir Nyāish 12. Die parsische Tradition erklärt, dass an allen diesen Stellen unter ahura mithra nur eine einzige Person zu verstehen sei: der Herr Mithra, sodass ahura ein blosser Titel des Mithra wäre. Da nun sowohl die Namen als die ihnen beigelegten Attribute unzweifelhaft in dualischer Form stehen und wir schon oben gesehen haben, dass der orthodoxe Zarathustrier von seinem Standpunkt aus das wahre Verhältnis nicht erkennen konnte oder wollte, so können wir dieser Ansicht natürlich keinen Wert beimessen. Dagegen muss ich auf die Ausführungen Spiegel's [2]), der ein ausgesprochener Gegner der Ahura-Varuṇa-Theorie ist und hier speciell in Mithra-Ahura ein Götterpaar Mithra-Apām napāț sehen will, etwas genauer eingehen. Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass an allen diesen Stellen das Beiwort berezañt neben dem Götternamen steht und dass ahurō bereza (Yç. 1, 5) ein Titel des Apām napāț sei. Dagegen möchte ich anführen, dass berezañt auch ein häufiges

---

1) Die früheren Ausgaben lasen in der ersten Verszeile: taț nō jamyāț avaiṅhē, und da dann im Versmass eine Silbe fehlt, schlug Geldner (Metrik d. j. Avesta p. 108) vor, statt jamyāț die zu erwartende Dualform jamyātem zu lesen. Da die neue Geldner'sche Avestaausgabe aber mit den besten Handschriften tadha liest, so müssen wir schon diese etwas harte Konstruktion als die ursprüngliche ansehen. In der Parallelstelle Khurshēd Nyāish 7 ist freilich wieder die Form taț auf's beste verbürgt.

2) Fr. Spiegel, die arische Periode. 1887. p. 185 ff.

Beiwort des Ahura Mazdā ist, z. B. Yç. 56, 1, 10: ratūm berezañtem yazamaidē yim ahurem mazdām 'den erhabenen Herrn, Ahura Mazdā, verehren wir'[1]) und dass das lautlich genau entsprechende vedische bṛhant auch ein Attribut des Varuṇa ist (z. B. R.V. VIII 42, 2). Zur Stütze seiner Behauptung führt Spiegel dann zwei weitere Stellen aus dem Avesta an: Yç. 41, 22 pāyūcā thwōrestārā yazamaidē 'wir preisen den Beschützer und den Schöpfer' und Yç. 56, 1, 4 yazata pāyū thwōrestāra yā vīçpā thwereçatō dāmān 'er pries den Beschützer und den Schöpfer, welche alle Wesen schaffen'. Da nach der Tradition hier von Mithra allein, de facto aber von zwei Göttern die Rede ist, so deutet er den Beschützer auf Mithra, den Schöpfer auf Apām napāṭ und fährt dann wörtlich fort: „Es ist ganz den gewöhnlichen Anschauungen des Awestā entgegen, einen andern Gott als Schöpfer anzuerkennen als Ahura Mazda, wir müssen daher in der Bemerkung, dass diese Genien nicht blos erhalten, sondern selbst schaffen, eine Formel sehen, die sich aus alter Zeit erhalten hat, da noch andere Anschauungen galten als die zarathustrische Religion erlaubt. Gerade vom Apām napāḍ wird aber auch Yt. 19, 52 gesagt, dass er geschaffen habe, und wir sehen daher in dieser Stelle eine Bestätigung unserer Ansicht, dass hier Mithra und Apām napāḍ in Verbindung gesetzt sind, wie sie auch Yt. 13, 95 zusammen genannt werden. Unsere Ansicht ist also der gewöhnlichen zwar ähnlich, aber nicht mit ihr identisch, nach ihr kennt auch die éränische Religion die Verbindung eines lichten und eines feuchten Wesens, aber an die Stelle des indischen Varuṇa, den die Eranier nicht kennen, setzte man den Apām napāḍ.“ Also weil Apām napāṭ einmal in Avesta als Schöpfer bezeichnet wird, so soll er 'ganz den gewöhnlichen Anschauungen des Avesta entgegen', es auch an dieser Stelle sein! Und weil ferner wieder nur einmal Mithra und Apām napāṭ zusammen genannt werden, so sollen sie auch hier unter dem Beschützer und

1) Auch andere Götter oder Genien erhalten im Avesta dieses Attribut, vgl. Justi s. v.

Schöpfer zu verstehen sein! Nehmen wir dagegen an, dass auch hier der Schöpfer, wie fast stets im Avesta, Ahura Mazdā sei, so können wir diese Stellen geradezu als Stützen für die von uns acceptierte Theorie anführen. Ich muss also diese Beweisführung Spiegels — bei allem Respekt vor dem grossen Gelehrten — als äusserst mangelhaft begründet und unwahrscheinlich zurückweisen und dabei bleiben, dass unter dem mit Mithra verbundenen Ahura nur Ahura Mazdā verstanden werden kann.

Nun noch einige Worte über Mitra-Varuṇa im Ṛgveda. Die an beide Götter zusammen gerichteten Hymnen sind bedeutend zahlreicher als die an Varuṇa allein. Inhaltlich zeigen sie keinen bedeutenden Unterschied von den Varuṇahymnen; dieselben Thaten und Eigenschaften, die dem Varuṇa allein zugeschrieben werden, legen die Sänger im wesentlichen auch beiden Göttern zusammen bei. Wir sehen daraus, wie die enge Verbindung der beiden Götter, die schon aus der arischen Zeit stammt, in der vedischen Periode noch enger und unauflöslicher wird und die beiden Gestalten allmählich in eine verschwimmen, welche vorwiegend die Züge des mächtigeren trägt. Es ist also durchaus ratsam, bei der Charakterisierung Mitra's diese Lieder möglichst wenig zum Beweise heranzuziehen und sich auf diejenigen Stellen zu beschränken, die von diesem Gotte allein handeln. Dagegen kann ich Bohnenberger unmöglich beistimmen, wenn er in seiner kürzlich erschienenen Abhandlung über Varuṇa [1]) meint, 'Mitra, ursprünglich eine zum Namen gewordene attributive Bezeichnung Varuṇa's, hätte sich zum selbständigen Gott entwickelt.' Die vergleichende Religionswissenschaft zeigt uns doch zu deutlich, dass vielmehr das Umgekehrte der Fall gewesen ist!

Mitra als Bekämpfer der bösen Dämonen.

In dem an die Sonne (hvare kshaētem) gerichteten 6. Yasht wird ausgeführt, dass diese bei ihrem Aufgange die

1) K. Bohnenberger, der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Ṛgveda. 1893. p. 85.

ganze Schöpfung des Ahura Mazdā in Ordnung bringt und in die rechten Bahnen leitet, besonders aber den Hausstand und die Person des rechtschaffenen Frommen segnet. Geht aber die Sonne nicht auf, so gewinnen die bösen Dämonen, die Daēva's, die Obergewalt und verderben die ganze Welt: deshalb müsse man die Sonne verehren, um die Finsternis und deren Ausgeburten wirksam bekämpfen zu können. Bedeutungsvoll heisst es dann zum Schluss: yazāi mithrem vourugaoyaoitīm hazañra-gaoshem baēvare-cashmanem.

yazāi vazrem hunivikhtem
kameredhē paiti daēvanãm u. s. w.

'Den über weite Fluren herrschenden Mithra will ich verehren, den tausendohrigen, zehntausendäugigen; (seine) Keule will ich preisen, die gut geschleudert wird auf die Schädel der Dämonen u. s. w. Obwohl dieses Lied direkt an die Sonne selbst gerichtet ist, so versäumt es der Dichter doch nicht, am Schluss jenen Gott anzurufen und dessen charakteristische Seiten hervorzuheben, auf dessen Initiative alles das geschieht: Mithra ist eben nicht nur der Sonnengott, sondern auch der Dämonenbekämpfer κατ' ἐξοχήν. Ich habe schon oben darauf hingedeutet, dass der Dämonenglaube eine sehr hervorragende Rolle im Glaubensleben der Völker des Altertums spielte. Ganz besonders aber gilt das für die zarathustrische Religion, deren dualistische Grundlehre ja in dem Kampfe der guten Götter des Lichts mit den bösen Dämonen der Finsternis wurzelt, aus welchem Kampfe endlich am Ende aller Tage der höchste Gott Ahura Mazdā als Sieger über den Oberherrn der Dämonen, Añra Mainyu, hervorgehen soll. Der Iranier unterschied sehr viele verschiedene Klassen von Dämonen, solche von physischer oder moralischer Natur, z. B. Dämonen der Hitze, der Dürre, des Schlafes, der unlautern Begierde, des Zornes, der Lüge u. s. w. Ihre Hauptdomäne aber ist die Finsternis der Nacht, aus der sie alle geboren sind und deshalb erscheint auch Mithra, der Gott des lichten Tagesgestirns, als ihr siegreicher Bekämpfer. Bei der Schilderung seines Palastes auf der Harā berezaiti heisst es, dass alle von den Dämonen geschaffenen Uebel aus ihm verbannt seien:

Yt. 10, 50. yathra nōiṭ khshapa nōiṭ temāo
nōiṭ aotō vātō nōiṭ garemō
nōiṭ akhtis pouru-mahrkō
nōiṭ āhitis daēvō-dāta
naēdha dunmān uzjaçaiti
haraithyō paiti barezayāo.

'Wo es weder Nacht noch Finsternis, weder kalten noch heissen Wind, weder todbringende Krankheit noch von den Daēvas geschaffenen Schmutz giebt, noch auch Nebel aufsteigen aus der Höhe der Haraiti'. Da er die Dämonen erst nach heissem Kampfe überwinden kann, wird er als ein Krieger in schöner glänzender Rüstung geschildert: Yt. 10, 112.

mithrem yazamaidē.... erezatō-frashnem zaranyō-vārethmanem
astrañhādhem amavañtem
takhmem vīçpaitīm rathaēstām.

'Wir verehren den Mithra ...... den mit silbernem Helm und goldenem Panzer bewehrten, mit dem Dolche tötenden, starken, behenden Häuptling und Krieger'. Yt. 10, 102:

mithrem ..... aurushāçpem tizhi-arstīm daregha-arestaēm
khshviwi-ishūm parōkevīdhem
hunairyāoñcim rathaēstām.

'Mithra ..... den mit rötlichen Rossen fahrenden, der einen scharfen Speer, eine lange Lanze und schnelle Pfeile führt, den ferntreffenden, wackern Krieger'. 'Siegreich, mit trefflich gearbeiteter Waffe versehen' (verethravāo zaēna hacimnō hutāsta) nennt ihn Yt. 10, 141. Seine Hauptwaffe ist eine Keule, die gadha (Yt. 10, 101 = skr. gadā) oder vazra (= skr. vajra) heisst und Yt. 10, 96 genauer beschrieben wird:

vazrem zaçtaya drazhemnō
çatafstānem çatō-dārem
fravaēghem vīrō-nyāoñcim
zarōis ayañhō frahikhtem
amavatō zaranyēhē
amavaçtemem zaēnām [1])
verethravaçtemem zaēnām [1]).

1) Eine Handschrift liest, metrisch korrekter, zayanām, wovon zaēnām wohl nur die zusammengezogene Form ist.

'Eine Keule in der Hand haltend, mit hundert Buckeln und hundert Schneiden, die niederschmetternde, Männer vernichtende, aus gelbem, starkem, goldenem Metall gegossene, die stärkste der Waffen, die siegreichste der Waffen'. Also gerüstet zieht er zum Kampfe gegen die Dämonen aus:

Yt. 10, 52. āaṭ yaṭ duzhdāo fradvaraiti
yō aghāvares thwāsha gāma
thwāshem yujyēiti vāshem
mithrō yō vouru-gaoyaoitis u. s. w.

'Wenn dann der bösgesinnte Uebelthäter mit schnellem Schritt heraneilt, so schirrt der flurenreiche Mithra seinen schnellen Wagen an' u. s. w. Furcht und Schrecken erregt schon sein kriegerischer Anblick unter den Reihen seiner Feinde:

Yt. 10, 68. yahmaṭ haca frātereçenti
vīçpē mainyava daēva
yaēca varenya drvañtō.

'Vor welchem erbeben alle unsichtbaren Dämonen und die varenischen Bösen'. Dann hält er ein furchtbares Strafgericht ab, nicht nur über die höllischen Dämonen, sondern auch über die bösen Menschen auf Erden. Nach iranischer Anschauung sind die Anhänger fremder Kulte und diejenigen Glieder der engern Gemeinde, die sich gegen die zarathustrischen Sittengesetze vergehen, Diener des Bösen, Dämonen in irdischer Gestalt. Gegen alle diese richtet Mithra seine furchtbare Waffe und oft fliessen in diesen Kampfschilderungen des Avesta irdische und überirdische Verhältnisse in einander. So bedeutete wohl das Wort haēna ursprünglich wie das entsprechende skr. senā, einfach 'Heer, Heerschar', im Avesta und den Keilinschriften wird es aber nur von den Heerscharen der höllischen Feinde gebraucht. Ein grosser Teil des Mihir-Yasht besteht aus Schilderungen dieses Kampfes zwischen Mithra und den dämonischen Elementen, doch ein paar Proben mögen genügen. Yt. 10, 26 nennt ihn

kameredhō-janem daēvanām
akatarem çraoshyanām
acaētārem mithrō-drujām [mashyānām]
hamaēçtārem pairikanām.

'den Schädelspalter der Dämonen, den Schlimmsten für die Strafbaren, den Bestrafer der mithraträgenden (Menschen), den Widersacher der Pairikas'. Yt. 10, 97 werden als seine speciellen Widersacher die Dämonen Aṅra Mainyu und Aēshma und die Dämonin Būshyāçta genannt. Lebendig und anschaulich wird es geschildert, wie die Kraft der Bösen erlahmt gegenüber der Uebermacht des Gottes und alle ihre Kampfesmittel versagen:

Yt. 10, 20. açpacit yōi mithrō-drujām
vazyāçtara [1]) bavaiñti
taciñtō nōit apayēiñti
bareñtō nōit fraçtanvañti
vazeñtō nōit framanyēñtē
apashi vazaitē. arstis
yām aṅhayēiti avi-mithris
fréna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.

21. yatcit hvaçtem aṅhayēiti
yatcit tanūm apayēiti
atcit dim nōit rāshayēñtē
fréna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.
vātō tām arstīm baraiti
yām aṅhayēiti avi-mithris
fréna aghanām māthranām
yāo verezyēiti avi-mithris.

39. ishavaç [cit aēshām] erezifyō-parena
huthakhtat haca thanvanāt
jya-jatāoṅhō vazemna
ashemnō-vīdhō bavaiti
yatha grañtō upa-tbistō
apaiti-zañtō mithnāiti
mithrō yō vouru-gaoyaoitis.

---

1) So korrigiert Westergaard wohl mit Recht das handschriftliche vazyāçtra.

'20. Diejenigen unter den Mithratrügern, welche zu Ross die schnellsten sind, gelangen laufend nicht an's Ziel, kommen reitend nicht vorwärts, entrinnen fahrend nicht der Gefahr; rückwärts[1]) fliegt der Speer, den ein Mithrafeind schleudert, wegen der Menge von bösen Sprüchen, welche ein Mithrafeind thut. 21. Wenn er auch einen guten Wurf thut, wenn er auch einen Körper trifft, so verwundet er ihn doch nicht — wegen der Menge von bösen Sprüchen, welche ein Mithrafeind thut. Der Wind trägt den Speer hinweg, welchen ein Mithrafeind schleudert, wegen der Menge u. s. w. 39. Ihre mit Adlerfedern geschmückten Pfeile, die aus wohlgespanntem Bogen von der Sehne geschnellt dahinfliegen, treffen das Leere[2]), wenn erzürnt und feindselig und ungnädig streitet der über weite Fluren herrschende Mithra'. Diese streitbare Natur des Gottes macht ihn dem iranischen Volke zum Kriegsgott, den man als den Lenker der Schlachten anfleht, der gerechten Sache den Sieg zu verleihen:

Yt. 10, 8. yim yazeñtē daiñhupatayō
arezahē avi-jaçeñtō.

'Welchen (Mithra) die Völkerfürsten anrufen, wenn sie sich in Schlachtreihe aufstellen'.

Yt. 10, 11. yim yazeñtē rathaēstārō
bareshaēshu paiti açpanãm
zāvare jaidhyañtō hitaēibyō
drvatātem tanubyō
pouru-çpakhstīm ṭbishyañtãm
paiti-jaitīm dusmainyunãm
hathrā-nivāitīm hamerethanãm
aurvathanãm ṭbishyañtãm.

'Den die Krieger auf den Rücken der Rosse anflehen, bittend um Raschheit für ihre Gespanne, um (Schuss-)Festig-

1) So Spiegel und Justi. Windischmann: umsonst. Geldner: abseits. Andere Lesarten: apaçe und apais. Der Sinn muss jedenfalls sein, dass der Speer sein Ziel nicht erreicht.

2) Das muss ungefähr die Bedeutung des etymologisch dunklen und in sehr verschiedener Form überlieferten Wortes sein. Statt bavaiti ist wohl bavaiñti zu lesen.

keit für ihre Leiber, um reichliche Unterdrückung der Feinde, um gänzliche Tötung der Uebelgesinnten, um völlige Vernichtung der Gegner, der Widersacher, der Feinde'. Auf diese Bitten hin eilt er dann herbei und nimmt thätigen Anteil an der Schlacht:

Yt. 10, 36. yō arezem frashāvayēiti
yō arezē paiti histaiti
yō arezē paiti histemnō
frā raçmanō çciñdayēiti
yaozeñti vīçpē karanō
raçmanō arezō-shūtahē
frā maidhyānem thrāoṅhayētē [1])
çpādhahē khrvīshyañtahē.

'Der die Schlacht in Gang bringt, der in der Schlacht Widerstand leistet, der in der Schlacht widerstehend die Heerreihen zertrümmert; es wanken die Flügel alle der vom Kampf erschütterten Schlachtreihe, er schlägt die Mitte des blutvergiessenden Heerhaufens in die Flucht'. Dass ähnliche Anschauungen auch bei den westlichen Persern galten, verbürgt uns eine Notiz des Curtius (4, 48), der berichtet, dass Darius vor einer Schlacht den Mithra um Verleihung des Sieges anfleht. Auch Mithra und Ahura vereint werden Yt. 10, 113 als Kriegsgötter angerufen. Das Stück ist offenbar ein Fragment aus einem Schlachtgesang und nur wegen der Erwähnung des Mithra in den Mihir-Yasht hineingeraten:

tadha nō jamyāṭ avaiṅhē
mithra ahura berezañta
[yaṭ] berezem barāṭ astra vācim
açpanāmca çrifa khshufçān
astrāo kahvān jyāo navithyān [2])

---

1) Spiegel's einleuchtende Verbesserung. Die meisten Handschriften lesen khrāoṅhayētē (so auch Geldner); eine Verwechslung von kh und th war wegen der grossen Aehnlichkeit dieser Lettern sehr leicht möglich.

2) Andere Handschriften: navaithyān, navathyān.

tighrāoñhō astayō [1]) tadha
hunavō gouru-zaothranãm
jata paithyāoñtē frā-vereça.

'Dann sollen uns zu Hilfe kommen Mithra und Ahura die hehren. Hell soll das Geschoss erklingen, die Gebisse der Rosse sollen knirschen, die Speere sausen, die Sehnen schwirren und die abgeschossenen spitzen Pfeile; und die Söhne der unlustigen Opferer kopfüber zu Boden stürzen! [2]) Diese Vorstellung von dem kriegerischen und streitbaren Gott, der gegen seine Gegner aggressiv vorgeht, von dem Zorne des Mithra — er heisst häufig 'erzürnt und feindselig' (grañtō upaṭbistō Yt. 10, 19. 39 u. ö.) — ist nicht echt zarathustrisch und muss daher noch aus dem Glauben der Vorzeit stammen. „Nach der Ansicht des zarathustrischen Systems, bemerkt Spiegel [3]) mit Recht, wäre eigentlich nur zu erwarten, dass Mithra sich vor seinem Gegner zurückzieht, wodurch dann die bösen Wesen Macht über ihn gewinnen".

Während im Avesta dieser Charakterzug des Mithra, den wir als ein Erbteil der arischen Vorzeit ansehen müssen, noch stark entwickelt ist, hat sich in Indien die Vorstellung vom Gotte in dieser Beziehung bedeutend geändert: bei der Lektüre des Ṛgveda stossen wir nur selten auf Stellen, in denen wir Mitra als den kriegerischen Gott angerufen finden. Im Mitra-Hymnus (III. 59, 2) heisst es:

prá sá mitra márto astu práyasvān
yás ta āditya çíkshati vraténa |
ná hanyate ná jīyate tvóto
náinam áñho açnoty ántito ná dūrā́t.

'Der Sterbliche soll den Vorrang haben, o Mitra, der Opfer darbringt, der dir nach der Satzung huldigt, o Aditya; nicht wird getötet, nicht besiegt der von dir Unterstützte, Bedrängnis erreicht ihn nicht aus der Nähe

1) Andere Leseart: açtayō.

2) Nach Geldner's Uebersetzung; die Deutung einzelner Worte bleibt konjektural.

3) Avesta-Uebersetzung. Bd. III. p. 82. Anm.

noch aus der Ferne'. Aehnlich V. 8: mitrấya .... abhíshṭiçavase 'dem Mitra, der kräftigen Beistand leiht'. Wenn hier mehr der Schutz des Mitra in Kampf und Gefahr hervorgehoben wird, erscheint er offenbar als aktiver Krieger

RV. V. 65, 4. mitró aṅhóç cid ā́d urú
kshá́yāya gātúm vanate |
mitrásya hí pratū́rvataḥ
sumatír ásti vidhatáh.

'Mitra verschafft für den Wohnsitz Rettung aus Gefahr und gutes Gedeihen, denn dem Verehrer wird die Gunst des Vorkämpfers Mitra zu teil'. Ob wir auch I. 190, 6 heranziehen dürfen, wo Bṛhaspati 'durniyántuḥ páriprīto ná mitráḥ' genannt wird, bleibt zunächst zweifelhaft; wenn wir übersetzen 'schwer zurückzuweisen wie der vielgeliebte Mitra', so könnten wir in durniyantu eine Bezeichnung der ungestümen, kriegerischen Natur des Gottes sehen, andererseits aber wäre es ebenso gut möglich, dass mitra hier nur die appellative Bedeutung 'Freund' hat[1]). Vom Zorn des Mitra ist RV. VII. 62, 4 die Rede:

mā́ héḷe bhūma váruṇasya vāyór
mā́ mitrásya priyátamasya nṛṇā́m.

'Nicht wollen wir in Varuṇa's, in Vāyu's, nicht in Mitra's Zorne sein, des besten Freundes der Männer'. Mitra und Varuṇa zusammen werden als Beschützer vor Gefahr angerufen

I. 136, 5: yó mitrấya váruṇāyā́vidhaj jáno
'narvā́ṇam tám pári pāto áṅhasaḥ

'Welcher Mensch dem Mitra und Varuṇa Ehre erwiesen hat, den bewahren sie unangefochten von Gefahr'. An Mitra und Varuṇa wendet sich auch der Sänger, wie im Avesta an Mitra und Ahura, mit der Bitte um Sieg in den Schlachten:

---

1) Geldner-Kaegi übersetzen auch RV. III. 59, 1 'mitró jánān yātayati bruvāṇáḥ durch 'In Ordnung bringt des Mitra Wort die Menschen' und fügen erläuternd hinzu: „Das Thun Mitra's ist dem eines Heerführers verglichen, dessen Wort die Reihen festhält und lenkt". Ich habe schon oben meine abweichende Deutung dieser Stelle begründet.

V. 62, 9: yád báṅhishṭham nā́tivídhe sudānū
áchidraṃ çárma bhuvanasya gopā |
téna no mitrāvaruṇāv avishṭaṃ
síshāsanto jigīvā́ṅsaḥ syāma.

'Mit eurem stärksten, undurchbrechbaren, lückenlosen Schutze schützt uns, Mitra-Varuṇa, reiche Herren der Welt: mögen wir siegreich sein, wenn wir zu siegen wünschen'.

I. 152, 7: ā́ vām mitrāvaruṇā havyájushṭiṃ
námasā devāv ávasā vavṛtyām |
asmā́kam bráhma pṛ́tanāsu sahyā
asmā́kaṃ vṛshṭír divyā́ supārā́.

'Euch beide, Mitra-Varuṇa, möchte ich zum Geniessen der Opfertränke herbeiwenden mit Verehrung und Labung; unser Gebet sei siegreich in den Schlachten, uns (werde zu teil) himmlischer, fördernder Regen'. Doch solche und ähnliche Stellen stehen im Ṛgveda immerhin ziemlich vereinzelt da; sonst wird gerade der eminent friedliebende, allen Gewaltthätigkeiten abholde Charakter der beiden Götter hervorgehoben:

V. 62, 6. ákravihastā sukṛ́te paraspā́
yáṃ trā́sāthe varuṇéḷāsv antáḥ |
rā́jānā kshatrám áhṛṇīyamānā
sahásrasthūṇam bibhṛthaḥ sahá dvā́u.

'Wen ihr mit Händen rein von Blut beschirmet, des Frommen Schutzherren, Mithra und Varuṇa, bei Opfern, dem bringt ihr Könige beide ohne Zürnen das Herrscherreich, das ruht auf tausend Säulen' (Grassmann). Ganz besonders aber gilt das von Mitra, dessen Freundlichkeit und Milde häufig hervorgehoben wird. In der oben angeführten Stelle (VII. 62, 4), wo vom Zorne Mitra's die Rede ist, fügt der Dichter doch noch hinzu, dass er 'priyátamo nṛṇā́m' 'der beste Freund der Männer' sei. Auch sonst erscheint 'priyá' oft als Beiwort des Gottes, z. B. I. 75, 4. 91, 3. V. 64, 3. VI. 48, 1. VIII. 84, 1; çéva' hold, lieb' I. 58, 6; suçéva 'sehr lieb' III. 59, 4; çévya 'lieb, wert' I. 156, 1; 'mitró vā́i çivó devā́nām 'Mitra ist der gütige unter den Göttern' Tāit. Saṃh.

V. 1, 6, 1; áhiṅsāna 'nicht verletzend' RV. V. 64, 3. Besonders in der spätern vedischen Litteratur, den Brāhmanas, tritt mit immer grösserer Bestimmtheit die Auffassung hervor, dass dieses Nichtschaden gerade auf dem innersten Wesen des Gottes beruhe: Çatp. Br. V. 3, 2, 7 ná vāi mitráḥ kám caná hinasti ná mitráṃ káçcaná hinasti nāinaṃ kuçó ná káṇṭako víbhinatti nā́sya vraṇáç canā́sti sárvasya hyèva mitró mitrám 'Mitra verletzt Niemanden und Niemand verletzt den Mitra; kein Grashalm oder Dorn ritzt ihn, keine Verwundung trifft ihn: denn Mitra ist eben eines Jeden Freund.' Auch Tāit. Saṃh. II. 1, 8, 4 tritt er geradezu als Gott des Friedens auf: māitrám çvetám ā́ labheta saṃgrāmé sáṃyatte samayákāmaḥ 'ein für Mitra bestimmtes weisses (Opfertier) opfere man, wenn man nach beendigter Schlacht Frieden wünscht.' — Wohl erscheinen auch ferner die bösen Dämonen deutlich als die Widersacher Mitra's und Varuṇa's:

RV. VI. 67, 9. prá yád vām mitrāvaruṇā spūrdhán
priyā́ dhā́ma yuvádhitā minánti |
ná yé devā́sa óhasā ná mártāḥ u. s. w.

'Wenn diejenigen, die eigentlich weder Götter noch Sterbliche sind, sich mit euch, o Mitra-Varuṇa, in Streit einlassen und die von euch geschaffenen lieben Satzungen verletzen u. s. w.' VII. 60, 10 (An Mitra-Varuṇa):

sasváç cid dhí sámṛtis tveshy èshām
apīcyèna sáhasā sáhante |
yushmád bhiyā́ vṛshano réjamānā
dákshasya cin mahinā́ mṛḷátā naḥ.

'Heimlich ist ihr furchtbarer Angriff, im Verborgenen sind sie siegreich durch ihre Macht, während sie aus Furcht vor euch, ihr Helden, zittern: erbarmt euch unser mit der Grösse eurer Geisteskraft!' RV. X. 132, 2 fleht der Sänger Mitra und Varuṇa an: yuvóh . . . . . sakhyā́ir abhí shyāma rakshásah 'durch eure Freundschaft mögen wir die Rakshas besiegen.' Trotzalledem können sie aber nach der Anschauung des Ṛgveda nicht als die eigentlichen, berufenen Dämonenbekämpfer gelten. Speciell Mitra galt damals schon zu sehr als der milde und freundliche Gott, zu dessen Wesen

diese Rolle nicht recht passen wollte und in den Brāhmanas werden auch gerade in Bezug auf diesen Punkt die äussersten Konsequenzen gezogen. Çatpbr. IV. 1, 4, 7 berichtet uns folgende Episode: Vṛtró vāi sóma āsīt tám yátra devá́ ághnaṅs tám mitrám abruvaṅs tvám ápi haṅsīti sá ná cakame sárvasya vá́ ahám̧ mitrám asmi ná mitrám sánn amítro bhavishyāmīti. tám vāi tvā yajñā́d antár eshyāma ity. áham ápi hanmī́ti hovāca 'Soma war Vṛtra. Als die Götter ihn erschlugen, sprachen sie zu Mitra: „schlägst du ihn auch?" Der wollte nicht: „ich bin aller Welt Freund (mitram), nicht will ich, da ich doch Freund (mitram) bin, zum Feinde (amitro) werden." „Dann werden wir dich vom Opfer ausschliessen!" „Dann schlage ich auch," sprach er[1]).' So ist der arische Mitra, der energische Bekämpfer des bösen Prinzips in jeglicher Gestalt, auf indischem Boden im Laufe der Jahrhunderte in sein direktes Gegenteil verkehrt worden: er wird der Allerweltsfreund, der sogar seinem Erzfeinde keinen Schaden zufügen will! Es kann uns daher auch nicht wundern, dass dieser in seinem innersten Wesen veränderte Gott in Indien allmählich seine frühere hohe Bedeutung verlor; er wurde nicht mehr gefürchtet und daher auch nur sehr lau verehrt. Seine Funktionen werden von andern Göttern übernommen, die zwar zunächst in seinem Namen und Auftrage handeln, aber gerade durch diese Thätigkeit im Volke populär werden, sodass sie mit der Zeit an Bedeutung über ihren ehemaligen Herrn emporwachsen. Nirgends können wir ja das Werden und Vergehen selbst der mächtigsten Göttergestalten so deutlich verfolgen, wie in der mehrere Jahrtausende umfassenden Religionsgeschichte des alten Indiens. Als solche Erben eines Teiles mitraischer Thätigkeit treten besonders Agni und Indra hervor. An A g n i R a k s h o h a n sind mehrere Hymnen des Ṛgveda (z. B. X. 87. 118) gerichtet, er als der Gott des Feuers ist ja gleichsam während der Nacht der natürliche Stellvertreter des Sonnengottes als Bekämpfer der dämonischen Mächte der Finsternis. Dass er dabei die Pflichten des Mi-

1) Ähnlich Tāit. S. VI. 4, 8, 1.

tra erfüllt und dessen Satzungen aufrecht erhält, wird auch mehrmals ausdrücklich hervorgehoben. RV. IV. 4, 15 (an Agni):

dáhāçáso rakshásaḥ pāhy àsmā́n
druhó nidó mitramaho avadyā́t.

'Verbrenne die verwünschten Rakshas, schütze du, der du die Herrlichkeit Mitra's besitzest, uns vor Trug, Tadel und Schande!'

RV. IV. 5, 4. prá tā́ñ agnír babhasat tigmájambhas
tápishṭhena çocíshā yáḥ surā́dhāḥ |
prá yé minánti váruṇasya dhā́ma
priyā́ mitrásya cétato dhruvā́ṇi.

'Agni — der (sonst so) wohlthätige — möge mit scharfem Zahn und glühendster Flamme diejenigen verzehren, die des Varuṇa und des achtsamen Mitra liebe feste Satzungen verletzen.' Beachtung verdient auch RV. X. 87, 1:

rakshoháṇam vājínam ā́ jigharmi
mitrám práthishṭham úpa yāmi çárma |
çíçāno agníh krátubhiḥ sámiddhaḥ
sá no dívā sá risháḥ pātu náktam.

Grassmann übersetzt: 'Ich netz' mit Fett den starken Rakshastöter und geh' den Freund um ausgedehnten Schutz an, geschärft ist Agni und mit Kraft entzündet; er schütze Tag und Nacht uns vor Verderben.' Die ganze Fassung der zweiten Verszeile legt mir aber die Vermutung nahe, dass das Wort mitra hier Eigenname ist: die Worte besagen dem Sinn nach genau dasselbe wie V. 65, 5 vayám mitrásyā́vasi syā́ma sapráthastame. Dann wäre hier wieder, wie sonst häufig, Agni mit Mitra verglichen und zwar dieses Mal als Dämonenbekämpfer. Ich schlage also vor, zu übersetzen: 'ich spende dem mutigen Dämonentöter, den Mitra gehe ich um seinen ausgedehnten Schutz an; entfacht ist Agni und weisheitsvoll entzündet, er schütze uns bei Tage, er in der Nacht vor Schaden.' Die durch sa-sa hervorgehobene Gegenüberstellung des Schutzes bei Tage und bei Nacht könnte bedeuten, dass Agni seiner eigenen Natur nach bei Nacht, als Mitra bei Tage wirke. — Während Agni aber mehr gelegent-

lich und sporadisch in dieser Rolle erscheint, ist Indra nach vedischer Anschauung der Dämonenbekämpfer par excellence. Er ist zunächst der Gewittergott, der Gegner der bösen Mächte des Misswachses und der Dürre, welche in Dämonengestalt die Wasser des Himmels umlagert halten und sie verhindern, zur Erde nieder zu strömen. In kriegerischer Majestät, mit dem Donnerkeil in der Hand und den Sturmgöttern als seinen streitbaren Gesellen, zieht er gegen sie aus und zwingt sie unter seinen Willen. Seine im Kampfe mit diesen Feinden gestählten und geübten Kräfte verwendet er aber auch noch zu vielen andern kriegerischen Thaten, er bekämpft siegreich alle höllischen und bösen Elemente im Himmel und auf Erden und so wird er geradezu zum Kriegsgott. Wie Mithra dem Iranier, ist Indra dem vedischen Inder das Ideal kriegerischer Männlichkeit. Wie Mithra seine vazra genannte Keule schwingt, so Indra den Donnerkeil vajra. Mithra heisst im Avesta oft rathaēstar oder rathaēstāo[1]) 'der Wagenstreiter, Krieger', mit dem genau entsprechenden Worte ratheshṭhā́ oder ratheshṭhár[2]) wird im Ṛgveda ausschliesslich Indra bezeichnet. Wie Mithra im Avesta als Gegner der Druj erscheint, so bekämpft Indra im Ṛgveda die Dämonin Druh:

IV. 23, 7. drúhaṃ jíghāṅsan dhvarásam anindrā́ṃ
tétikte tigmā́ tujáse ánīkā u. s. w.

'Um die trügerische, indrafeindliche Druh zu töten, wetzt er die scharfen Kanten (des vajra) zum Schlage'.

IV. 28, 2. tvā́ yujā́ ní khidat sū́ryasya
índraç cakráṃ sáhasā sadyá indo |
ádhi shṇúnā bṛhatā́ vártamānam
mahó druhó ápa viçvā́yu dhāyi.

'Mit dir im Bunde, o Soma, zog Indra alsbald mit Gewalt das Rad der Sonne nieder; das auf hohem (Himmels-) Rücken einherrollende, allbelebende wurde der mächtigen Druh

1) z. B. Yt. 10, 25. 102. 112 u. ö.
2) Das Suffix schwankt in beiden Sprachen.

entzogen.'[1]) Ja, noch mehr, die Indrahymnen zeigen in Ton und Inhalt oft eine so überraschende Aehnlichkeit mit den Kriegsschilderungen des Mihir-Yasht[2]), dass man unbedenklich Indra als Haupterben der einstigen Herrlichkeit des arischen Mitra bezeichnen kann; er ist in Wahrheit der Mitramahas, wenn auch dieser Titel im Ṛgveda vornehmlich dem Agni beigelegt wird[3]). Trotzdem aber ist im vedischen Sänger das Gefühl dafür, dass Indra seine Macht dem ältern und ursprünglich mächtigeren Gotte Mitra verdankt, noch nicht ganz erloschen. Zum Beweise dafür führe ich folgende Stellen aus dem Ṛgveda an:

VIII. 96, 6. tám u shṭavāma yá imā́ jajā́na
víçvā jātā́ny ávarāṇy asmāt |
índreṇa mitrā́ṃ didhishema gīrbhír
úpo námobhir vṛshabhā́ṃ viçema.

'Den wollen wir preisen, der alle diese Wesen geschaffen hat, die jünger als er sind: mit Indra wollen wir Mitra durch Lieder verherrlichen und in Demut nahen dem Helden.' Es scheint mir eklatant, dass dieser Vers nicht an Indra, sondern an Mitra gerichtet ist. Indreṇa ist Instrumental der Begleitung[4]) und man kann daher nicht mit Ludwig übersetzen: 'an Indra wünschen wir einen Freund zu erwerben

---

1) Wenn in diesem Verse, wie Ludwig mit grosser Wahrscheinlichkeit vermutet. von einer Sonnenfinsternis die Rede ist, so erscheint Indra hier als Helfer der von den dämonischen Mächten bedrängten Sonne.

2) Vgl. z. B. die unten angeführte Stelle RV. X. 89, 8. 9.

3) Vgl. auch die oben gegebene Schilderung des Vazra mit RV. I. 85, 9:

tvá́shtā yád vájraṃ súkṛtaṃ hiraṇyáyaṃ
sahásrabhṛshṭiṃ svápā ávartayat
dhattá índro náry ápāṅsi kártave.

'Nachdem Tvashṭar den schönen, goldenen, tausendzackigen Vajra kunstvoll gefertigt, nimmt ihn Indra an sich, um Heldenthaten zu vollbringen.'

4) Es könnte auch heissen: 'durch Indra d. h. in der Gestalt des Indra wollen wir den Mitra verherrlichen', was auch zu unserer Auffassung ganz gut passen würde.

durch Lieder; in diesem Fall würde wohl der Accusativ indram stehn.

X. 113, 5. ávābharad dhṛshitó vájram āyasáṃ
çévam mitrā́ya várunāya dāçúshe.

'Der kühne (Indra) warf den ehernen Vajra herab zum Heil für Mitra und Varuṇa, den huldvollen' d. h. Indra kämpft für sie.

X. 89, 8. tvā́ṃ ha tyád ṛṇayā́ indra dhíro
asír ná párva vṛjinā́ çṛṇāsi |
prá yé mitrásya váruṇasya dhā́ma
yújaṃ ná jánā āminánti [1]) mitrám.
9. prá yé mitrám prā́ryamáṇaṃ durévāḥ
prá saṃgíraḥ prá váruṇam minánti |
ny àmítreshu vadhám indra túmraṃ
vṛ́shan vṛ́shāṇam arusháṃ çiçīhi.

'8. Du, o Indra, zerschmetterst ja als ein weiser Schuldrächer, wie ein Schwert die Glieder, das Unrecht derer, die das Gebot des Mitra und Varuṇa verletzen, wie die Leute einen Bundesgenossen und Freund (mitram). 9. Gegen die Feinde (amitreshu), die bösgesinnt den Mitra und Aryaman, die die Verträge und den Varuṇa verletzen, schärfe, o starker Indra, deine starke, gewaltige, feuerfarbene Waffe.' VI. 44,7 wird Indra sogar 'ein neuer Mitra' (mitró návīyān) genannt und I. 129, 10 heisst es von ihm:

tvā́ṃ na indra rāyā́ tárūshasā
ugráṃ cit tvā mahimā́ sakshad ávase
mahé mitráṃ nā́vase |

'(Komm) zu uns, o Indra, mit siegendem Reichtum, an dir, dem gewaltigen, hafte die Macht zur Hilfe, wie an Mitra zu grosser Hilfe.' Aus der Zeit des Rangstreites zwischen Mitra und Indra mag das Lied X. 22 stammen:

1. kúha çrutá índraḥ kásminn adyá
jáne mitró ná çrūyate |
ṛ́shīṇāṃ vā yáḥ ksháye
gúhā vā cárkṛshe girā́.

---

1) So lesen Grassmann und Oldenberg statt des handschriftlichen minánti.

2. ihá çrutá índro asmé adyá
stáve vajry ṛcīshamaḥ |
mitró ná yó jáneshv ā́
yáçaç cakré ásāmy ā́.

'1. Wo ist Indra berühmt? Bei welchem Volke hört man heute von ihm wie von Mitra, der im Hause der Sänger oder im Verborgenen mit einem Liede gepriesen wird? 2. Hier ist Indra berühmt, bei uns wird heute der glänzende (?) Träger des Vajra gepriesen, der wie Mitra sich unter den Menschen ungeteilten Ruhm erworben hat!'

Nachdem so Indra allmählich die kriegerischen Funktionen des Mitra übernommen hat, tritt neben Mitra-Varuṇa das Götterpaar Indra-Varuṇa im Ṛgveda auf: Indra bildet fortan die notwendige Ergänzung des in friedlicher Ruhe waltenden, über alle Händel und Streitigkeiten erhabenen Himmelsgottes. Dass aber dieses Verhältnis erst ein historisch gewordenes ist, drückt RV. VII. 82, 5 klar aus:

índrāvaruṇā yád imā́ni cakráthur
víçvā jātā́ni bhúvanasya majmánā |
kshémeṇa mitró váruṇaṃ duvasyáti
marúdbhir ugráḥ çúbham anyá īyate.

'Seit ihr, Indra-Varuṇa, durch eure Macht alle die Wesen der Welt geschaffen habt[1]), ehrt Mitra in Frieden den Varuṇa, der andere (d. h. Indra) zieht gewaltig mit den Maruts zur Kriegsfahrt aus.' Ausserdem ist in diesen Worten implicite enthalten, dass Mitra's Charakter nicht von jeher ein absolut friedlicher gewesen ist.

Ich fasse nun das Resultat dieses Abschnittes kurz zusammen. Mitra galt seinem Sonnencharakter entsprechend in arischer Zeit als ein siegreicher Bekämpfer der Mächte der Finsternis, wie aller bösen, feindlichen Elemente überhaupt. Er war Dämonenbesieger, Kriegsgott und Lenker der Schlachten. Während der Sonderentwicklung des indischen Volkes trat aber ein anderer Charakterzug des Gottes immer mehr

---

1) d. h. seit ihr beide die höchste Göttermacht besitzt.

hervor, seine Güte und Milde gegenüber seinen frommen Verehrern und jene Seite seiner Thätigkeit ging an andere Götter über. Dass aber dieser hervorstechendste Charakterzug des indischen Mitra sich nicht erst später entwickelt hat, sondern schon dem arischen Gotte eigen war, lehren uns mehrere Stellen des Avesta. Yt. 10, 140 nennt ihn den 'von selbst verzeihenden' (hvāmarzhdikem), Yt. 10, 106 heisst es von ihm:

nōiț mashyō gaēthyō çtē
aojō manyētē dusmatem
yatha mithraçciț mainyavō
aojō manyētē humatem
nōiț mashyō gaēthyō çtē
aojō mraoiti duzhukhtem
yatha mithraçciț mainyavō
aojō mraoiti hūkhtem
nōiț mashyō gaēthyō çtē
aojō verezyēiti duzhvarstem
yatha mithraçciț mainyavō
aojō verezyēiti hvarstem.

'Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes denken, wieviel Gutes der himmlische Mithra denkt. Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes sprechen, wieviel Gutes der himmlische Mithra spricht. Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes thun, wieviel Gutes der himmlische Mithra thut.' [1]) Die Sonne seiner Huld lässt er aber nur über diejenigen leuchten, die ihn lieben und nach seinen Satzungen leben, während er die Andersgläubigen und die Verächter seiner Gebote in seinem Zorn vernichtet. Also spricht er:

---

1) Übersetzung von Geldner (K. Z. 25, 505). Seine Deutung des in diesem Zusammenhange schwierigen Wortes aojō befriedigt zwar nicht ganz, ist aber entschieden plausibler, als die der andern Erklärer, die ausserdem die schlechter beglaubigte Lesart çatē statt çtē haben.

Yt. 10, 108. kō mām yazāitē kō druzhāṭ
kō huyēstī kō duzhyēsti
mām zī mainyētē yazatem.
kahmāi raēçca qarenaçca
kahmāi tanvō drvatātem
azem bakhshāni khshayamnō
kahmāi īstīm pourus-qāthrām
azem bakhshāni khshayamnō
kahmāi āçnāmciṭ frazaiñtīm
uç apara barezayēni.
110. kahmāi yaçkemca mahrkemca
kahmāi ainistīm ducithrem
azem bakhshāni khshayamnō
kahmāi āçnāmciṭ frazaiñtīm
hathra-jata nijanāni.

'108. Wer wird mich ehren? Wer wird mich betrügen? Wer wird mich eines guten Lobpreises, wer eines schlechten Lobpreises wert achten? Wem soll ich Glanz und Ehre, wem Gesundheit des Leibes verleihen, ich, der ich es vermag? Wem soll ich Macht verleihenden Reichtum schenken, ich, der ich es vermag? Wem soll ich fürderhin die leibliche Nachkommenschaft gedeihen lassen? 110. Wem soll ich Krankheit und Tod, wem Armut und Ehrlosigkeit zuteilen, ich, der ich es vermag? Wem soll ich die leibliche Nachkommenschaft mit einem Schlage vernichten?' [1]) So erklärt sich die Doppelnatur des Mithra, die am prägnantesten Yt. 10, 29 ihren Ausdruck findet:

tūm akō vahistaçca
mithra ahi daiṅhubyō
tūm akō vahistaçca
mithra ahi mashyākaēibyō
tūm ākhstōis anākhstōisca
mithra khshayēhē daqyunām.

'Du bist böse und sehr gütig zugleich, o Mithra, gegen die Völker; du bist böse und sehr gütig zugleich, o Mithra,

1) Vgl. ferner Yt. 10, 28. 45. 78.

gegen die Menschen; du, o Mithra, gebietest über Krieg und Frieden unter den Völkern'. Dass im Avesta die zornige Seite seiner Natur mehr hervortrat, ist sehr verständlich: der zarathustrische Glaube war ja noch verhältnismässig jung, er musste sich seinen Boden im Volke erst erkämpfen, und hatte gewiss mehr mit Ketzern und Andersgläubigen zu thun, als etwa die vedischen Inder.

Wir müssen jetzt die Frage beantworten: Welches waren die Forderungen, die Mitra an seine wahren Verehrer stellte? und betrachten daher

Die sittlichen Qualitäten des Gottes.

Nach uralter Anschauung, die auch von dem arischen Volke geteilt wurde, ist das Licht das reinste Element und als solches auch ein Symbol der sittlichen Reinheit und Lauterkeit. Das Licht repräsentiert die Wahrheit und Treue, die Finsternis — die Lüge und den Trug. Die schönste und grossartigste Erscheinungsform des Lichts ist die Sonne, das Auge des Himmels, das wachsam die Menschenwelt überschaut. Kein Unrecht entgeht ihr, bis in die verborgensten Falten des menschlichen Herzens dringt ihr spähender Blick; sie straft den Bösen und segnet den Guten. Wie die Sonne nach hartem Kampf die Mächte der Finsternis besiegt und mit ihrem Glanz von der Erde Besitz ergreift, so soll auch der Mensch die Anfechtungen des Bösen überwinden und sich zu sittlicher Reinheit hindurchringen. Einige Verse aus dem Ṛgveda und Avesta, in denen diese Anschauungen klar ausgesprochen werden, mögen hier Platz finden:

RV. IV. 1, 17. néçat támo dúdhitaṃ rócata dyā́ur
úd devyā́ usháso bhānúr arta |
ā́ sū́ryo bṛhatás tishṭhad ájrāñ
ṛjú márteshu vṛjinā́ ca páçyan [1]).

'Es wich das trübe Dunkel, der Himmel erglänzte, es erhob sich der Schein der Göttin Ushas; die Sonne erstieg

1) Die letzte Vorzeile in ähnlichem Zusammenhang auch RV. VII. 60, 2.

die hohen (Himmels-)Fluren, Recht und Unrecht unter den Menschen erschauend'.

RV. I. 105, 12. satyám tātāna sūryah
'Wahrheit breitet die Sonne aus'.

RV. VII. 61, 1. úd vām cákshur varuṇa suprátīkam
devấyor eti sūryas tatanvấn |
abhí yó víçvā bhúvanāni cáshṭe
sá manyúm mártyeshv ấ ciketa.

'Die Sonne, euer schönes Götterauge, steigt scheinend aufwärts, Varuṇa und Mitra; sie blickt herab auf alle Erdenwesen und schaut hinein selbst in das Herz der Menschen (GK.) RV. VII. 62, 2 wird die Sonne gebeten:

prá no mitrấya váruṇāya vocó
'nāgaso aryamṇé agnáye ca.

'Verkünde uns als schuldlos dem Mitra, Varuṇa, Aryaman und Agni'. Yt. 10, 118: yatha avaṭ hvarekhshaētem taraçca harām berezaitīm fraca āiti aiwica vazaitē avatha azemciṭ çpitama nemaṅha adhara dāta ājaçāni upara dāta taraçca aṅrahē mainyéus drvatō zaoshā 'wie die Sonne dort über die Harā Berezaiti herüber, hervorkommt und hierher eilt, so will auch ich, o Çpitama, mit früh und spät dargebrachter Verehrung heran- und über die Anschläge (eig. Wünsche) des bösen Aṅra Mainyu hinwegkommen'.

Wir können es als eine neue Bestätigung für den Sonnencharakter des arischen Gottes Mitra ansehen, das ihm bei den Indern wie bei den Iraniern gerade vorzugsweise diese Eigenschaften beigelegt werden. Der iranische Mithra ist besonders der Schutzherr der Verträge, über deren Heilighaltung er mit unerbittlicher Strenge wacht. Er ist der 'wahrredende' (ars-vacaṅh Yt. 10, 7 u. ö.), 'tugendreiche' (ashahunara Yt. 10, 25) Gott, daher widerstrebt die Lüge seinem innersten Wesen. Wer einen Vertrag verletzt oder die Treue bricht, fügt dadurch dem Mithra eine persönliche Beleidigung zu. Mithrem jan wörtl. 'den Mithra töten' heisst den Vertrag verletzen oder die Treue brechen, mithrōdruj wörtl. 'Mithratrüger' heisst der Vertrags- oder Treubrüchige; so entwickelt sich das Wort mithra in der Avestasprache all-

mählich geradezu zu einem Appellativum mit der Bedeutung 'Vertrag'. Für sein erhabenes Wāchteramt ist Mithra mit allen nötigen Mitteln reichlich ausgestattet:

Yt. 10, 82. yēṅhē hazaṅrem yaokhshtinām
fradathaṭ ahurō mazdāo
baēvare dōithranām vīdōithrē.

āaṭ ābyō dōithrābyō aiwyaçca yaokhstibyō çpaçyēiti mithrō-zyām mithrō-drujemca. āat ābyō dōithrābyō aiwyaçca yaokhsti-byō adhaoyō açti mithrō yō baēvare-çpaçanō çūrō vīçpo-vīdhvāo adhaoyamnō. 'Welchem (d. h. Mithra) Ahura Mazdā tausend Fähigkeiten verliehen hat und tausend Augen zum Sehen; und mit diesen Augen, durch diese Fähigkeiten erspäht er den Treuverletzer, den Treubrüchigen; und durch diese Augen und diese Fähigkeiten ist Mithra untrüglich, er, der über zehntausend Späher gebietet, der allwissende, untrügliche Held'. Ein Vers, der im Mihir-Yasht zu Beginn eines jeden Abschnittes wiederholt wird und daher besonders charakteristische Züge des Gottes enthalten muss, lautet:

Yt. 10, 7. mithrem vouru-gaoyaoitīm yazamaidē
ars-vacaṅhem vyākhanem
hazaṅra-gaoshem hutāstem
baēvare-cashmanem berezañtem
perethu-vaēdhayanem çūrem
aqafnem jaghaurvāoṅhem.

'Den über weite Fluren herrschenden Mithra verehren wir, den Wahrheit redenden, vereinigenden, tausendohrigen, wohlgestalteten, erhabenen, zehntausendäugigen, auf breiter Warte befindlichen, heldenhaften, schlaflosen, wachsamen'. Seine oben erwähnten Späher werden Yt. 10, 45 in ihrer Thätigkeit näher geschildert:

yēṅhē asta rātayō
vīçpāhu paiti barezāhu
vīçpāhu vaēdhayanāhu
çpaçō āoṅhāirē mithrahē
mithrō-drujem hispōçemna
avē aipi daidhyañtō
avē aipi hismareñtō

yōi paurva mithrem druzhiñti
avaēshāmca pathō pāoñtō
yim içenti mithrō-drujō.

'Für welchen Mithra auf allen Höhen, auf allen Warten dienstbare Späher bereit[1]) sitzen, den Treubrüchigen erspähend, diejenigen erschauend, diejenigen sich merkend, die zuerst die Treue brechen; aber deren Pfade beschirmend, denen die Treubrüchigen nachstellen'. — Wohl hegt der böse, treulose Mensch zweifelnd in seinem Herzen die Hoffnung, dass Mithra seiner Schandthaten nicht gewahr werden wird:

Yt. 10, 105. dusqarenāo nastō razista
ashātō açti añuhaya
itha mainyētē dusqarenāo
nōiţ imaţ vīçpem duzhvarstem
nōīt vīçpem aiwidrukhtéē
mithrō vaēnaiti apishma.

'Der Ehrlose ist um die rechte Einsicht gekommen; obwohl er unruhig in seinem Gewissen ist, so meint doch der Ehrlose: „Nicht allen diesen Frevel, nicht alles sieht, um es zu bestrafen, Mithra, der keine Augen hat". (Geldner.) Aber in dieser Hoffnung sieht er sich arg getäuscht, denn des Mithra lange Arme packen den Treubrüchigen, an welchem Ort der Erde er sich auch befinden möge (s. oben Yt. 10, 194). Ferner:

Yt. 10, 19. ahmāi naēmāi uzjaçāiti
mithrō grañtō upa-ţbistō
yahmāi naēmanām mithrō-drukhs
naēdha mainyu paiti-pāitē.

'Dahin zieht Mithra aus, erzürnt und feindselig, wohin sich nur immer der Treubrüchige wendet — und er schont ihn nicht in seinem Zorn'. Yt. 10, 107 heisst es von ihm: vīçpem vaēnaiti druzhiñtem 'jeden Betrüger erblickt er'. Vgl. ferner Yt. 10, 17. 18. 23. 26. 27. 35. 50. 62. 63 u. s. w. Wie hoch die Heiligkeit der Verträge von dem Zarathustrier

1) Zu asta rātayō vgl. Geldner KZ. 25, 520.

gemacht wird, bemerkt das 4. Kapitel des Vendidad, das die Strafen für verschiedene Vergehen bestimmt und besonders von den Verträgen handelt, deren Bruch sehr streng geahndet wird. **Jeder** Vertrag ist zu halten, sogar der, welcher mit einem Gottlosen abgeschlossen wird:

Yt. 10, 2. mithrem mā janyāo spitama
mā yim drvataṭ pərəsāonhe
mā yim qādāenāṭ ashaonaṭ
vayāo zi asti mithrō
drvataēca ashaonaēca.

'Den Vertrag sollst du nicht brechen, Spitama, weder den, welchen du mit einem Ungläubigen, noch den, welchen du mit einem deiner eigenen Lehre zugethanen Gläubigen abgeschlossen hast; denn beiden gegenüber ist ein Vertrag (bindend), einem Ungläubigen wie einem Gläubigen'. Dennoch aber wäre es verfehlt anzunehmen, dass an all den vielen Stellen, wo von den Mithratrügern (mithrōdruj) die Rede ist, nur die Vertrags- und Treubrüchigen gemeint sind. Man muss vielmehr **Geldner** unbedingt recht geben, wenn er sagt (KZ. 25, 484): „Wer die Treue bricht, den Freund betrügt, ist naturgemäss auch ein Feind und Betrüger des Gottes Mithra. Und umgekehrt muss der Andersgläubige, der den Mithra verachtet, nach iranischer Anschauung notwendig ein Verächter der Treue und Redlichkeit sein. Und so sind durch eine begreifliche Ideenassociation dem Iranier die druvañtas die Ungläubigen eo ipso auch mithrōdrujas Treubrüchige". Während nun Mithra allen diesen Menschen mit unbarmherziger Härte begegnet, so ist er andererseits ein treuer Schutzherr seiner Verehrer, die der Wahrheit nachstreben und den Gott nicht belügen:

Yt. 10, 22. yō narem anaiwi-drukhtō
apa āzañhaṭ baraiti
apa ithyajañhaṭ baraiti.

'Welcher (d. h. Mithra), wenn er nicht betrogen wird, den Menschen aus Not befreit, vom Verderben errettet'.

Yt. 10, 26. yō dainhaom anādrukhtō
uparāi amāi dadhāiti

yō daiṅhaom anādrukhtō
uparāi verethrāi dadhāiti

'Der dem Volke, wenn er nicht betrogen wird, zur höchsten Macht verhilft, der dem Volke, wenn er nicht betrogen wird, zum höchsten Siege verhilft'. Vgl. ferner Yt. 10, 3. 9. 30. 55. 78. 80. 108. 109 u. s. w. Er ist also der gerechte Gott, der jeder That oder Gesinnung den ihr entsprechenden Lohn giebt, und daher erscheint er im Avesta öfters mit Rashnu, dem Genius der Gerechtigkeit, gemeinsam angerufen (z. B. Vp. 7, 2. 11, 6. Yt. 10, 41)[1]). Daher heisst es auch von dem Siegesgott Veretraghna:

Yt. 14, 47. verethraghnem ahuradhātem yazamaidē yō vīrāzaiti añtare rāsta raçmana

āca paraca pereçaitē
hadha mithra hadha rashnvō
kō mithrem aiwi-druzhaiti
kō rashnūm paiti-irinakhti
kahmāi yaçkemca mahrkemca
azem bakhshāni khshayamnō.

'Den von Ahura geschaffenen Verethraghna verehren wir, der zwischen den beiden aufgestellten Schlachtreihen ordnend einhergeht nnd hin und her fragt mit Mithra und Rashnu: „wer belügt den Mithra? wer vertreibt den Rashnu? wem soll ich Leiden und Tod schicken, ich, der ich es vermag?“ Also — nur der gerechten Sache fällt der Sieg zu! — Nach den spätern persischen Schriften ist Mithra auch einer der Totenrichtar, die über das Schicksal der menschlichen Seele im zukünftigen Leben entscheiden, und auch schon im Avesta finden sich Anklänge an diese Anschauung:

Yt. 10, 32. curunyāo nō mithra yaçnahē
khshnuyāo nō mithra yaçnahē
upa-nō yaçnem āhisha
paiti-nō zaothrāo vīçaṅuha
paiti-hīs yastāo vīçaṅuha

1) Yt. 10, 79. 81 heisst es sogar, dass Mithra die Wohnung des Rashnu teilt.

hām hīs cimānē[1]) barañuha
nī-hīs daçva garōnmānē.

'Höre, o Mithra, auf unser Gebet, ergötze dich, o Mithra, an unserm Gebet, wohne unserm Gebete bei! Nimm unsere geopferten Opferspenden an, füge sie zu einer Summe zusammen und lege sie im Paradiese nieder.' Es erscheint also verständlich, warum der Fromme gerade den Mithra anfleht 'um Seligkeit und Gerechtigkeit, guten Ruf und gutes Gewisswissen' (havañhum ashavaçtemca haoçravañhem hurunīmca Yt. 10, 33 = 10, 58). — Alle diese Angaben der einheimischen Quellen finden die schönste Bestätigung in den Berichten griechischer Schriftsteller, die Mithra als den Schwurgott bezeichnen. Xenophon erzählt, dass die persischen Könige beim Mithra schwuren: Cyrop. VIII. 5, 53 Μὰ τὸν Μίθρην Oec. IV. 24 ὄμνυμί σοι τὸν Μίθρην. Ähnlich die oben angeführte Stelle aus Plutarch, wo ein Mann aufgefordert wird, die Wahrheit zu sprechen, mit den Worten: εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου φῶς μέγα.

Die vedischen Inder bezeichneten die Weltordnung mit dem Worte Ṛta. Sie verstanden darunter die ewige, heilige, göttliche Wahrheit und Gerechtigkeit, das höchste physische und moralische Gesetz, durch welches sowohl der ganze Kosmos wie die Menschenwelt regiert wird; dass diese Vorstellung bis in die arische Zeit zurückreicht, beweist das lautlich und begrifflich genau entsprechende Avestawort asha. Urheber, Hüter und Förderer des Ṛta ist im Ṛgveda besonders Varuṇa, häufig genug werden aber auch Mitra und Varuṇa gemeinsam diese Funktionen zugeteilt. Sie sind im Hause des Ṛta aufgewachsen (imá rtásya vāvṛdhur duroṇé VII. 60, 5), Wächter des Ṛta (ṛtásya gopā́ V. 63, 1. VII. 64, 2), Verfolger des Anṛta, der Lüge und des Unrechts (cetā́ro ánṛtasya VII. 60, 5. vgl. I. 139, 2. 152, 1. VII. 65, 3), durch das Ṛta regieren sie die ganze Welt (ṛténa víçvam bhúvanaṃ ví rājathaḥ V. 63, 7), sie verkünden es laut allerorten (ṛtám ā́ ghoshato

1) Spiegel: cinmānē; vgl. zur Bedeutung Geldner K. Z 25, 518.

bṛhát VIII. 25, 4. I. 151, 4), ihrem Schützling ist der Pfad des Ṛta gebahnt (yáthā no mitró aryamā́ váruṇaḥ sánti gopā́ḥ sugā́ ṛtásya pánthāḥ VIII. 61, 13. vgl. VII. 65, 3). Sie heissen ṛtā́vānā 'ṛtagemäss, heilig' (I. 151, 4. V. 65, 2. 67, 4. VIII. 25, 4. 7. 8), ṛtavṛ́dhā 'Förderer des Ṛta' (I. 2, 8. 23, 5. II. 41, 4. III. 62, 18. V. 65. 2), ṛtaspṛ́çā 'das Ṛta liebend' (I. 2, 8. V. 67, 4). Auch Mitra allein wird in nahe Beziehung zum Ṛta gesetzt und daraus kann man ersehen, dass das nicht etwa nur eine Eigenschaft des Varuṇa ist, an der er als dessen engverbundener Genosse partizipiert:

VI. 13, 2. ágne mitró ná bṛhatá ṛtásya
ási kshattā́ vāmásya deva bhū́reḥ

'Wie Mitra bist du, Gott Agni, des hehren Ṛta und reichlichen Gutes Verteiler'. IV. 56, 7 heisst es von Himmel und Erde:

mahī́ mitrásya sādhathas
tárantī pī́pratī ṛtám.

'Ihr beiden grossen bringt das Ṛta des Mitra helfend und fördernd zur Entfaltung.'

III. 5, 3. ádhāyy agnír mā́nushīshu vikshú
apā́ṃ gárbho mitrá ṛténa sā́dhan.

'Agni ist in die menschlichen Wohnungen eingesetzt, der Spross der Gewässer, als Mitra mit dem Ṛta wirkend.' Vgl. auch den oben angeführten Vers I. 143, 7. Diese Vertreter des höchsten sittlichen Prinzips müssen natürlich selbst auch Ideale sittlicher Lauterkeit sein; daher erhalten sie die Epitheta: reingesinnt (pūtádakshasā I. 23, 4. V. 66, 4. VIII. 23, 30. 25, 1), reine Satzungen habend (çúcivratā III. 62, 17), wahr (satyā́ V. 67, 4), ohne Falsch (adrúhā V. 68, 4. VII. 66, 18. adruhvānā V. 70. 2), nicht trügend (ánabhidruhā II. 41, 5). Speciell Mitra heisst pūtádaksha I. 2, 7, satyá X. 29, 4 und häufiger in der spätern Litteratur z. B. Tāit. Saṃh. I. 8, 10, 1. Çatp. Br. V. 3, 3, 8, satyárādhas 'dessen Gabe das Wahre ist' (Hill.) V. 40, 7. — Diese hohen sittlichen Eigenschaften, die sie selbst zieren, machen die beiden Götter auch zur Norm für die Menschenwelt. Sie stellen feste, unverbrüchliche Satzungen auf (dhṛtávratā I. 15, 6. VIII. 25,

2. 8. satyádharmanā V. 63, 1), auf deren Innehaltung sie die allwissenden (viçvávedasā VIII. 25, 3. V. 67. 3), nicht zu täuschenden (ádābhyā VII. 66, 17. ádabdhāḥ VII. 60, 5. duḷábhāsaḥ VII. 60, 6 vgl. I. 15, 6) wachsam (jagṛvā́ṅsā I. 136, 3) achten. VII. 65, 1 heisst es von ihnen: víçvasya yā́mann ācítā jigatnú 'auf den Wandel eines Jeden genau achtend eilen sie dahin.'

VIII. 25, 7. ádhi yā́ bṛható divó
abhí yūthéva páçyataḥ |
ṛtā́vānā samrā́jā námase hitā́.

'Die heiligen Allherrscher, die vom hohen Himmel herab (die Menschen) wie Herden überschauen, sind zur Verehrung bestimmt'.

VIII. 25, 9. akshṇáç cid gātuvíttarā
anulbaṇéna cákshasā |
ní cin mishántā nicirā́ ní cikyatuḥ.

'Die besser als jedes Auge den Pfad finden mit unverschleiertem Blick, geben selbst dann wachsam acht, wenn sie das Auge schliessen'. VII. 60, 6 heissen Mitra-Varuṇa 'divó ánimishā pṛthivyā́ç cikitvā́ṅsaḥ 'die wachsam auf Himmel und Erde achthaben'. Das Wächteramt des Mitra wird durch sein Beiwort cétant 'aufmerkend, achtgebend' (IV. 5, 4) angedeutet und III. 59, 1 heisst es von ihm:

mitráḥ kṛshṭī́r ánimishābhí cashṭe

'Mitra überschaut wachsam die Völker'. — Zur Unterstützung in dieser Thätigkeit sind die beiden Götter, wie Mithra im Avesta, von einer Schar übermenschlicher Wesen umgeben, die gerade wie dort als Späher (spáçaḥ) bezeichnet werden.

VII. 61, 3. prórór mitrāvaruṇā pṛthivyā́ḥ
prá divá ṛshvā́d bṛhatáḥ sudānū |
spáço dadhāthe óshadhīshu vikshv
ṛ́dhag yató ánimishaṃ rákshamāṇā.

'Von der weiten Erde, vom hohen, erhabenen Himmel aus, o trefflich spendende Mitra und Varuṇa, schickt ihr schlaflos wachend in die Wälder und Häuser eure verborgenen Späher'.

VI. 67, 5. víçve yád vām maṅhánā mándamānāḥ
kshatrám devā́so ádadhuḥ sajóshāḥ |
pári yád bhūthó ródasī cid urvī́
sánti spáço ádabdhāso ámūrāḥ.

'Da alle Götter vereint euch gern und freudig die Herrschaft übertragen haben, da ihr sogar Himmel und Erde, die weiten, umfasst — sind eure Späher untrüglich und weise'. An einer Stelle des Ṛgveda sollen auch strafende Genien des Mitra-Varuṇa unter dem Namen drúhaḥ angeführt sein:

VII. 61, 5. ámūrā víçvā vṛshaṇāv imā́ vām
ná yā́su citrám dádṛçe ná yakshám |
drúhaḥ sacante ánṛtā jánānām
ná vām niṇyā́ny acíte abhūvan.

Geldner übersetzt (70 Lieder p. 15): 'Es folgen alle eure Rachegeister[1]) des Frevlers Spuren unbeirrt, ihr starke, für niemand merkbar nach Gestalt und Zeichen; und nichts ist so geheim, das euch entginge'. Es ist mir aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die drúhaḥ hier als dienstbare Geister des Mitra-Varuṇa auftreten sollen: die ganze Geschichte dieses Begriffs widerspricht entschieden einer solchen Auffassung. Im Avesta sind die Drujas die Erzfeinde des Mithra, im Ṛgveda wird die dämonische Druh (s. oben) verfolgt und getötet, Mitra-Varuṇa heissen wiederholentlich adruhā, adruhvānā u. s. w. Die druhaḥ können also nur Vertreter des bösen Prinzips sein, und deshalb möchte ich auch hier, trotz des Accents, das Wort als acc. pl. fassen (wie z. B. I. 131, 1. III. 31, 19 u. ö.) und übersetzen: 'sie verfolgen die Druhaḥ (Unholde, Dämonen) und das Unrecht unter den Menschen'[2]); dass die betr. Genien hier überhaupt nicht bei Namen genannt werden sollen, scheint mir aus der mystischen, umschreibenden Bezeichnung 'ná yā́su citrám dádṛçe ná yakshám' hervorzugehen. — Keine Ṛgvedastelle scheint

1) Ebenso Grassmann in seiner Uebersetzung und Darmesteter a. a. O. p. 64.

2) Auch Ludwig nimmt Anstoss an den 'Rachegeistern' und übersetzt: 'Trug begleitet die Untreue der Menschen'.

direkt darauf hinzuweisen, dass man auch Mitra allein von solchen Spähern umgeben dachte, wenn man nicht vielleicht I. 14, 10 so deuten könnte:

víçvebhiḥ somyám mádhu
ágna índreṇa vāyúnā |
píbā mitrásya dhā́mabhiḥ.

'O Agni, trink den süssen Soma mit allen (Göttern) zusammen: mit Indra, Vāyu und den Scharen des Mitra'. Hillebrandt[1]) erklärt diese dhāman des Mitra als 'Wohnsitze der Sonne' und behauptet, dass hier die Jahreszeiten gemeint seien. Dieser Ansicht kann ich aber nicht beistimmen, da hier offenbar von persönlich gedachten Wesen die Rede ist, welche zum Somatrinken aufgefordert werden; vgl. auch die ähnliche Stelle VII. 66, 18.

divó dhā́mabhir varuṇa
mitráç cā́ yātam adrúhā |
píbataṃ sómam ātují. —

Wenn Mitra und Varuṇa den Verächter ihrer Gebote erspäht haben, so bestrafen sie ihn für seine Sünden; daher sind sie 'furchtbar für den betrügerichen Sterblichen' (ghorā́ mártāya ripáve VI. 67, 4) und ferner:

I. 122, 9: jáno yó mitrāvaruṇāv abhidhrúg
apó ná vāṃ sunóty akshṇayādhrúg |
svayám sá yákshmaṃ hṛ́daye ní dhatta
ā́pa yád īm hótrābhir ṛtā́vā.

'Der feindselige, ohne Ursache hassende Mensch, welcher euch, o Mitra-Varuṇa, nicht Tränke braut, der zieht selbst in sein Inneres die Krankheit hinein, während der fromme durch Opfer Erfüllung (seiner Wünsche) erlangt' (Grassmann).

VII. 65, 3. tā́ bhū́ripāçāv ánṛtasya sétū
duratyétū ripáve mártyāya.

'(M. V.) mit vielen Banden das Unrecht fesselnd, schwer zu überschreiten dem trügerischen Sterblichen'. Die Feinde Mithra's werden im Avesta mithrōdrujas genannt; das genau

1) Varuṇa und Mitra. p. 115.

entsprechende Wort mitradruh findet sich auch im Saṃskṛt mit der Bedeutung 'Verräter eines Freundes, bundesbrüchig', allerdings erst in spätern Schriften. Es ist schwer zu entscheiden, ob dieses Wort sich infolge kontinuierlicher Tradition seit der arischen Zeit erhalten hat oder ob es eine Neubildung ist, die sich an das Appellativum mitra anlehnt; die Bedeutung 'bundesbrüchig', die sich mit der des Avestaworts genau deckt, lässt die erstere Annahme nicht als ganz ausgeschlossen erscheinen. — Zu der Bestrafung der Uebelthäter steht die Leitung und der Schutz, welche Mitra-Varuṇa ihren Verehrern angedeihen lassen, in wirkungsvollem Gegensatz:

VII. 60, 6. imé mitró váruṇo dūḷábhāso
acetásaṃ cic citayanti dákshāiḥ

'Mitra-Varuṇa, die untrüglichen, machen durch ihre Fähigkeiten sogar den Thoren verständig'.

VII. 52, 2. mitrás tán no váruṇo māmahanta
çárma tokā́ya tánayāya gopā́ḥ |
mā́ vo bhujemānyájātam éno
mā́ tát karma vasavo yác cáyadhve.

'Die Hüter Mitra und Varuṇa mögen uns Schutz für Kind und Kindeskind gewähren! Mögen wir nicht euch büssen für eine von andern herrührende Sünde, mögen wir nicht das thun, was ihr Vasus straft'.

VIII. 31, 13. yáthā no mitró aryamā́
váruṇaḥ sánti gopā́ḥ |
sugā́ ṛtásya pánthāḥ

'Wenn uns Mitra, Aryaman, Varuṇa beschützen, ist der Pfad des Ṛta gebahnt'. Vgl. ferner I. 90, 1. 151, 4. V. 63, 1. 67. 3. VII. 60, 7. Speciell von Mitra heisst es:

III. 59. 2. prá sá mitra márto astu práyasvān
yás ta āditya çíkshati vraténa |
ná hanyate ná jīyate tvóto
nā́inam áṅho açnoty ántito ná dūrā́t.

3. anamīvā́sa íḷayā mádanto
mitájñavo várimann ā́ pṛthivyā́ḥ |
ādityásya vratám upakshiyánto
vayám mitrásya sumatāú syāma.

'2. Der Sterbliche soll im Genusse leben, der sich gehorsam willig dir bezeiget, in deinem Schutze trifft ihn keine Plage, kein Schade, nicht von nah und fern Bedrängnis. 3. In frischer Lebenslust gesunden Leibes und festen Fusses auf dem Erdenrunde sei uns vergönnt in Mitra's Reich zu wohnen, der Gnade Āditya's uns zu erfreuen. (GK.)

V. 65, 5: vayám mitrásyā́vasi
syā́ma sapráthastame

'Mögen wir in dem ausgedehntestem Schutze des Mitra leben, unbedroht und von dir behütet'.

V. 64, 3. yán nūnám açyā́ṃ gátim
mitrásya yāyām pathā́ |
ásya priyásya çármaṇi
áhiṅsānasya saççire.

'Damit ich jetzt Zuflucht erlange, möchte ich auf dem Pfade des Mitra gehn; in dem Schutze des lieben, nicht verletzenden (Gottes) weilt man gern'. Einer eigentümlichen Anschauung, die wohl auf etymologischer Künstelei beruht und sich an das Appellativum mitra anlehnt, begegnen wir an einigen vedischen Stellen: Mitra soll besonders vor der Bedrängnis schützen, die von Freunden herrührt:

RV. IV. 55, 5. pā́t pátir jányād áṅhaso no
mitró mitríyād utá na urushyet.

'Es schütze uns der Herr ('der Schützer', Wortspiel zu dem vorhergehenden pā́t; wohl hier = Varuṇa) vor der Bedrängnis, die von Fremden, Mitra vor der, die von Freunden herrührt'. Aehnlich AV. II. 28, 1 in einem Gebet um langes Leben für einen Knaben:

mātéva putrám prámaṇā upásthe
mitrá enam mitríyāt pātváṅhasaḥ.

'Wie sorglich die Mutter den Sohn im Schosse, so schütze ihn Mitra vor Freundbedrängung'. [1])

1) Vgl. Webers Bemerkungen Ind. Studien XIII. 192, 193. — Die ganze Fassung der Ṛgvedastelle und der Umstand, dass sich dieselbe Anschauung im Atharva-Veda wiederfindet, deutet jedenfalls auf die spätere Abfassungszeit dieses Verses hin.

Die Schilderungen der sittlichen Qualitäten des Gottes stimmen also in Iran und Indien in den wichtigsten Punkten überein: hier wie dort ist der Gott wahrhaft und gerecht und verlangt dieselben Eigenschaften auch vom Menschen; er verfolgt und straft den Verächter seiner Gebote und belohnt seinen frommen Verehrer mit Gnade uud Schutz. Wir werden also wohl kaum in der Annahme fehlgehen, dass diese Vorstellungen schon in der arischen Zeit mit Mitra verknüpft wurden.

Wenn ich in diesem Abschnitt mehr, als vielleicht berechtigt erscheinen mag, die Mitra-Varuṇalieder herangezogen habe, so liegt der Grund dafür in der nahen Verwandtschaft, die die beiden Götter gerade auf moralischem Gebiet zeigen. Ich habe mich aber bemüht, nur solche Züge aus diesen Liedern anzuführen, die auch als dem Mitra speciell eigen verbürgt sind.

Etwaige sonstige Eigenschaften des Gottes.

Wir haben oben gesehen, dass Mitra diejenigen in seinen gnädigen Schutz nimmt, die ihn verehren und nach seinen Geboten handeln. Es ist also nur natürlich, wenn Mithra im Avesta ganz besonders als der Schutzherr des Hauses und der Familie des Frommen gepriesen wird. Der Sonnengott verkörperte schon der alten Welt das Leben und Gedeihen schaffende Prinzip; sein Wirken war zugleich ein ewiger Kampf gegen die das Wohlsein des Menschen gefährdenden bösen Dämonen; er war der Schirmherr der Herden, des grössten und oft einzigen Schatzes des Menschen jener Zeit; sein Segen liess die Felder des Landmanns gedeihen — und alle diese Kräfte stellte er in den Dienst des Menschen, der seine Gebote der Wahrhaftigkeit und der Treue nicht verletzte. So wird Mithra in symbolischer Weise als der Gott bezeichnet, der dem Frommen das Haus baut:

Yt. 10, 28. yō çtunāo vīdhārayēiti
berezimitahē nmānahē

çtawrāo āithyāo kerenaoiti
āaṭ ahmāi nmānāi dadhāiti
géusca vāthwa vīrañāmca
yahva khshnūtō bavaiti
upa anyāo çciñdayēiti
yāhva ṭbistō bavaiti.

'Welcher die Säulen des hochgebauten Hauses stützt, die festen Thürpfeiler verfertigt und dem Hause eine Menge von Vieh und Helden verleiht, wo er geehrt wird; die andern (Häuser) aber zerstört, wo er gehasst wird.' Aehnlich 10, 80. Yt. 10, 4: mithrem vouru-gaoyaoitīm yazamaidē rāmashayanem hushayanem airyābyō daiñhubyō 'wir verehren den über weite Fluren herrschenden Mithra, der den arischen Stämmen die Wohnsitze behaglich und schön macht'. Vgl. auch Yt. 10, 75. 77 u. ö. Zum Gedeihen der frommen Gemeinschaft war es ein Haupterfordernis, dass die in ihr geltenden Traditionen auch im jungen kräftigen Nachwuchs weiter fortlebten. Das Gebet um Heldensöhne ist dem nach höhern sittlichen Idealen strebenden Iranier nicht weniger geläufig als dem mehr materiell veranlagten vedischen Inder. An Mithra 'welchen Ahura Mazdā zum Hüter und Aufseher über die Fortpflanzung der ganzen Welt bestimmte' (yim haretāremca aiwyākhstāremca fradathaṭ ahurō mazdāo vīçpayāo fravōiṣ gaēthayāo Yt. 10, 103), wendet er sich mit diesem Gebet. Yt. 10, 3 wird den Frommen verheissen: ashaonām vañuhīs çūrāo çpeñtāo fravashayō dadheñti[1]) āсnām frazaiñtīm yōi mithrem nōiṭ aiwi-druzhiñti 'die guten, heldenhaften, heiligen Schutzgeister der Gerechten schenken leibliche Nachkommenschaft denen, die den Mithra nicht betrügen (resp. die Treue nicht brechen)'. Yt. 10, 108. 110 fragt Mithra:

kō mām yazāite kō druzhāṭ
. . . .
kahmāi āçnāmciṭ frazaiñtīm
uç apara barezayēni.
. . . .

1) So Geldner, Metrik p. 93 statt des handschriftlichen dadhāiti.

kahmāi āçnāmciṭ frazaiñtīm
hathra-jata nijanāni.

'Wer wird mich ehren, wer mich betrügen? . . . Wem soll ich fürderhin leibliche Nachkommenschaft aufwachsen lassen? . . . . Wem soll ich die leibliche Nachkommenschaft mit einem Schlage vernichten?' Yt. 10, 65 heisst Mithra puthrō-dāo 'Geber von Söhnen' u. s. w. — Gerade diese letztere Eigenschaft lässt sich auch bei dem vedischen Mitra nachweisen, da er an einigen Stellen des Ṛgveda als Gott der Ehe bezeichnet wird. RV. X. 68, 2 heisst es von Bṛhaspati: jáne mitró ná dámpatī anakti 'wie Mitra schmückt er das Gattenpaar im Volke.' Schon Sāyaṇa weist darauf hin, dass hier der Abschluss der Ehe gemeint ist, indem er anakti (dampatī) mit samgamayati glossiert [1]) Aus V. 3. 2 geht hervor, dass Mitra als Ehestifter Opfer dargebracht wurden:

añjánti mitrám̩ súdhitam̩ ná góbhir
yád dámpatī sámanasā kṛṇóshi.

'Sie salben dich (d. h. Agni) mit Milch wie den Mitra Sudhita, wenn du den Sinn der Gatten zusammen führst'. Aehnlich deute ich V. 52, 14:

ácha ṛshe mārutam̩ gaṇám̩
dānā́ mitrám̩ ná yoshāṇā.

'(Rufe) herbei, o Sänger, die Marutschar mit einer Gabe wie die Jungfrau den Mitra' d. h. wie sie den Gott der Ehe, um einen passenden Gatten zu erlangen. Grassmann und Ludwig übersetzen hier mitra durch 'Liebhaber, Freund' und letzterer bezeichnet im Kommentar die Stelle als charakteristisch für 'die Laxheit der geschlechtlichen Verhältnisse schon in jenen Zeiten'; [2]) mir scheint meine Erklärung ungezwungener und plausibler zu sein. Ferner vergleiche man mit den oben angeführten Avestaversen, in denen das Gedeihen und der Wohlstand des Hauses von Mitra abhängig gemacht wird, den Ṛgvedavers

---

1) Vgl. Ludwig im Kommentar z. d. St.

2) Eine ganz abweichende Erklärung der Form dānā́, der ich aber nicht beistimmen kann, findet sich bei Pischel und Geldner, Vedische Studien I. p. 101.

VIII. 31, 14: agním vaḥ pūrvyáṃ girā́
devám īḷe vásūnām |
saparyántaḥ purupriyám
mitráṃ ná kshetrasā́dhasam.

'Den Agni preise ich euch zuerst mit einem Liede, den Gott der Schätze, da wir ihn verehren wie den vielgeliebten Mitra, der die Felder gedeihen lässt.' Ludwig führt in seinem Kommentar als Parallele dazu eine ähnliche Stelle aus der Tāittirīya-Saṃhitā an.

Wenn mir aus diesen übereinstimmenden Angaben des Avesta und Ṛgveda mit einiger Wahrscheinlichkeit hervorzugehen scheint, dass schon in der arischen Zeit das glückliche Gedeihen der Familie und der materielle Segen des Hausstandes der Gnade des Mitra anempfohlen wurde, so scheint mir eine andere Eigenschaft des Gottes sich nicht bis in jene Zeit zurückverfolgen zu lassen. Ich meine die Behauptung Hillebrandt's[1]), dass schon der arische Mitra in nahe Beziehung zu den Wassern und speciell zum Regen gesetzt wurde. An der Thatsache, dass Mitra-Varuṇa im Ṛgveda auch als Regengötter angesehen wurden, lässt sich allerdings nicht zweifeln; es genügt, um nur ein Beispiel anzuführen, auf das Lied V. 63 hinzuweisen, das sie deutlich in dieser Funktion zeigt. Um nun zu beweisen, dass auch Mitra allein diese Thätigkeit zugeschrieben wurde, zieht Hillebrandt den Vers RV. VI. 47, 28 heran:

índrasya vájro marútām ánīkam
mitrásya gárbho váruṇasya nā́bhiḥ |
sémā́ṃ no havyádātiṃ jushāṇó
déva ratha práti havyā́ gṛbhāya.

'Indra's Donnerkeil, der Maruts Angesicht, Mitra's Spross, Varuṇas Verwandter: als solcher die Opfergabe freundlich annehmend, nimm unsere Gaben entgegen, o göttlicher Wagen.' Dieser Vers ist an den 'Streitwagen' gerichtet, und zwar, wie Hillebrandt ausführt, 'an den Streit-

1) Varuna und Mitra p. 124 f. 134.

wagen κατ' ἐξοχήν, der gegen die Dämonen kämpft, den Blitz, der als Indra's Donnerkeil dahinfährt und durch sein Leuchten die Gegenwart der Maruts verkündet.' Da dieser aber auch als Mitras Spross bezeichnet wird, so sei damit auf Mitra's Verhältnis zum Blitz, also indirekt zum Gewitterregen hingedeutet, was zu seinem Grundcharakter ganz gut passe: 'Der Sonnengott zieht die Wasser an sich und vom Himmel strömen sie wieder erquickend auf die Erde, wobei der „Wagen" gegen die Dämonen kämpft.' (p. 125). Dem ersten Teil dieser Ausführungen stimme ich vollkommen bei, nicht aber der daraus gezogenen Schlussfolgerung. Wohl ist hier von dem Streitwagen der Götter, der gegen die Dämonen kämpft, die Rede, wenn aber dieser als 'Mitra's Spross' bezeichnet wird, so liegt es meines Erachtens bedeutend näher, hierin eine Reminiscenz an die einstige kriegerische, dämonenfeindliche Natur des Gottes Mitra zu erblicken, von der sich ja auch sonst im Ṛgveda einige Spuren finden. Im Avesta wird ja auch geradezu angeführt, dass Mithra auf einem Streitwagen gegen seine Feinde zu Felde zieht. Als ebenso wenig stichhaltig erweist sich die eine Stelle, welche Hillebrandt aus dem Avesta zur Stütze seiner Behauptung anführt. Yt. 10, 61 nennt Mithra:

fraṭ-āpem zavanō-çrūtem
taṭ-āpem ukhshyaṭ-urvarem

'der den Ruf erhörend die Wasser mehrt, der die Wasser strömen[1]) und die Pflanzen gedeihen lässt.' Geldner macht darauf aufmerksam, dass genau dieselben Worte in viel passenderem Zusammenhange Yt. 13, 43 vorkommen, wo sie sich auf den Sterngott Çatavaēça beziehen, der auch sonst öfter

---

1) Nach Jackson, Avesta grammar § 81. n. 2 steht taṭ-āpem für tacāpem, doch scheint mir die Annahme dieses ganz vereinzelt dastehenden Lautübergangs etwas bedenklich. Westergaard's Emendation tacaṭ-āpem ergiebt eine überzählige Silbe im Versmass. Am wahrscheinlichsten ist mir Geldner's Vermutung, dass taṭ-āpem für tac-āpem verschrieben ist, da die Zeichen für c und ṭ einander sehr ähnlich sind.

mit dem Regen in Verbindung gesetzt wird. Diese Verse sind also durch spätere Interpolation an unsere Stelle geraten. — Meine Stellung zu dieser Frage möchte ich daher folgendermassen formulieren: Da sich weder im Avesta noch im Ṛgveda unzweifelhafte Beweise dafür finden, dass Mitra in jenen Zeiten auch als Regengott gegolten habe, so sind wir nicht berechtigt, ihm diese Funktion für die arische Periode zuzuschreiben. Wenn aber im Ṛgveda bisweilen Mitra und Varuṇa gemeinsam als Regengötter auftreten, so haben wir darin einen der nicht seltenen Fälle zu erblicken, in denen eine Eigenschaft, die ursprünglich dem Himmelsgott allein zukommt, allmählich auch auf seinen ihm eng verbundenen Genossen übertragen wird.

Zur Etymologie des Namens Mitra.

Der Name 'Mitra' hat bisher noch keine allgemein als richtig anerkannte Erklärung gefunden. Whitney[1]) bezeichnet die Herkunft des Wortes als dunkel; Sonne[2]) legt ihm die Wurzel mā 'messen' zu Grunde, also 'zumessend, spendend, wohlwollend, Freund'; Weber[3]) will es gar an die Wurzel smi 'lächeln' anlehnen, sodass es 'der lächelnde, freundliche' bezeichnete u. s. w. Am meisten Anklang scheint mir die Ansicht gefunden haben, dass es aus der Wurzel mith, mit + Suffix ra gebildet sei. Die Wurzel mith bedeutet im Skr. (nach dem Pet. Wört.): 1) sich zu Jemandem gesellen 2) (auf einen Nebenbuhler stossen) hart an einander kommen etc. Im Avesta entspricht die Wurzel miṭ 'nahen, weilen'. „So ergiebt sich für mitra durch die Bedeutungen 'sich zu Jemandem gesellen, mit Jemandem verbinden' (bes. freundschaftlich) hindurch die Bedeutung Freund und derselbe Begriffsübergang könnte auch für mithra angenommen werden" (Hillebrandt a. a. O. p. 114). Alle diese Ety-

1) Indische Grammatik. § 1185. b.
2) Kuhn'sche Zeitschrift. X. p. 426.
3) Indische Studien. XVII. p. 212. 253.

mologien steuern auf verschiedenen und zum Teil recht gewundenen Wegen auf das nämliche Ziel los: dass mitra ursprünglich die Bedeutung 'Freund' gehabt haben müsse. Mir sind aber im Verlaufe meiner Untersuchung immer grössere Zweifel an der Richtigkeit dieser Prämisse aufgestiegen und zwar aus folgenden Gründen: 1) mithra hat im Avesta niemals die appellative Bedeutung 'Freund', 2) auch im Ṛgveda ist das Wort mitra stets oder sagen wir lieber, fast stets, Eigenname des Gottes.

Die letztere Behauptung, die den bisher gültigen Anschauungen widerspricht, muss ich näher begründen. Grassmann, der bekanntlich in seinem Wörterbuch für jedes Wort alle Stellen angiebt, an denen es im Ṛgveda vorkommt, deutet das Wort mitra als 'Freund' im ganzen an 50 Stellen. Von diesen habe ich 26 schon oben in anderm Zusammenhange herangezogen und hoffe es klargelegt zu haben, dass da nur der Gott Mitra gemeint sein kann. Es sind: I. 58, 6. 75, 4. 77, 3. 93, 3. 129, 10. 156, 1. III. 5, 3. 4. IV. 6, 7. 56, 7. V. 3, 2. 16, 1. 52, 14. VI. 13, 2. 15, 2. 44, 7. 48, 1. VIII. 23, 8. 31, 14. 74, 2. 84, 1. X. 22, 1. 2. 29, 4. 68, 2. 115, 7. Es bleiben also noch 24 Stellen übrig, die sich folgendermassen verteilen.

In erster Linie kommen hier wieder Lieder an Agni in Betracht, der, wie wir oben sahen, häufig mit Mitra verglichen oder identifiziert wird I. 94, 13: devó devā́nām asi mitró ádbhutaḥ 'als Gott unter den Göttern bist du der wunderbare Mitra' d. h. die himmlische Offenbarung des Feuergottes ist der Sonnengott Mitra. II. 4, 1: huvé . . . . . agním . . . . . mitrá iva yó didhishā́yyo bhū́t ,ich rufe Agni, den man wie Mitra suchen muss zu gewinnen'. V. 10, 2: tvé asuryàm ā́ruhat krā́ṇā́ mitró ná yajñíyaḥ 'du hast die Asuraherrschaft erlangt, da du wirkst, wie der anbetungswürdige Mitra'. I. 151, 1: mitrám ná yám çímyā góshu gavyávaḥ svādhyò vidáthe apsú jī́janan; hier wird das Feuer in den Wassern (der Blitzagni) mit dem Sonnengott Mitra verglichen.

X. 8, 4: ushá-usho hí vaso ágram éshi
tvám yamáyor abhavo vibhā́vā |

ṛtấya saptá dadhishe padấni
janáyan mitrám̱ tanvè svấyāi.

'Du gehst, o Vasu, an der Spitze aller Morgenröten; du entstandest leuchtend aus dem Zwillingspaare; für das Opfer setztest du ein die sieben Stationen, Mitra erzeugend zum eigenen Leib' [1]). Aehnlich von Agni I. 67, 1. 96, 1. II. 4, 3. VII. 9, 3. X. 7, 5. Ferner sporadisch in andern Liedern: II. 11, 14. rấsi ksháyam̱ rấsi mitrám asmé rấsi çárdha indra mấrutam̱ naḥ 'schenk uns einen Wohnsitz, schenk uns Mitra, schenk uns, o Indra, die Schar der Marut' d. h. gewähre uns für unser Haus den Segen des Sonnengottes und der Gewittergötter. X. 12, 5: kím̱ svin no rấjā jagṛhe kád asyấti vratám̱ cakṛmā kó ví veda | mitráç cid dhi shmā juhurāṇó devấn etc. 'Weshalb hat uns der König ergriffen? was haben wir wider sein Gebot gethan? wer weiss es? Auch Mitra führt ja die Götter irre' u. s. w. Was auch der genaue Sinn dieses Verses sein mag, jedenfalls ist hier von Mitra und Varuṇa die Rede; letzter ist unter dem König (rājā) zu verstehen und der Sänger forscht nach der Sünde, die er gegen sein Gebot (vrata) begangen hat.

IV. 33, 10: té rāyás pósham̱ drávinãny asmé
dhattá ṛbhavaḥ kshemayánto ná mitrám.

'O Ṛbhu, gebt uns Gedeihen des Reichtums und Schätze, uns ruhigen Wohnsitz gewährend wie dem Mitra'. Die Ṛbhu sind die Genien der Jahreszeiten und stehen als solche in naher Beziehung zum Sonnengotte. Um das Mondjahr mit dem Sonnenjahr in Einklang zu bringen, wurden im vedischen Altertum zum Schluss des Jahres 12 Tage eingeschoben und gerade im 7. Verse desselben Liedes wird dieser Vorgang bildlich so geschildert, dass die Ṛbhu in der Gastfreundschaft des Agohya (der 'nicht zu bergenden' Sonne) diese Zeit verbringen: „das Jahr ist zu Ende; die drei Jahreszeiten und die Sonne, die ihren tiefsten Stand erreicht hat, ruhen scheinbar 12 Tage" [2]). Auf diese Vorstellung scheint

1) Hillebrandt a. a. O. p. 116, der auch den Sinn dieses Verses eingehend erläutert.

2) A. Zimmer, Altindisches Leben p. 366.

mir auch an unserer Stelle angespielt zu sein, sodass der Sinn wäre: gewährt uns, ihr Ṛbhu, zum Genuss unserer Güter dieselbe friedliche Ruhe wie dem Mitra zur Zeit des Wintersolstitiums.

X. 27, 12: bhadrā́ vadhū́r bhavati yát supéçāḥ
svayám̐ sā́ mitrám̐ vanute jáne cit.

Hier ist von Mitra in seiner Eigenschaft als Ehegott die Rede: mitrám̐ van wörtl.. 'den Mitra erlangen' scheint ebenso zum terminus technicus für den Abschluss der Ehe geworden zu sein, wie etwa mithrem jan 'den Mithra töten' oder mithrem druj 'den Mithra belügen' im Avesta für den Vertrags- oder Treubruch.

VII. 18, 10: īyúr gā́vo ná yávasād ágopā
yathākṛtám abhí mitrám̐ citā́saḥ.

Grassmanns Uebersetzung: 'wie hirtenlose Kühe von der Weide entflohn gesellt dem Freund sie, wie sich's fügte' befriedigt jedenfalls nicht. Aehnlich Ludwig: 'wie Rinder von der Weide ohne Hirten gingen sie, gedrängt ein Jeder an den Freund, wie es sich traf'. Doch 'ein Jeder' steht ja garnicht im Text, das Auffallende ist ja gerade der Singular mitram!

IX. 97, 30 (Somalied): divó ná sárgā asasṛgram áhnām̐
rā́jā ná mitrám prá mināti dhī́raḥ.

'vom Himmel ergossen sich gleichsam der Tage Strahlen, der weise König (Soma) verdunkelt gleichsam den Mitra': ein überschwängliches Lob des Mondgottes auf Kosten des Sonnengottes.

X. 132, 5: asmín sv ètác chákapūta éno
hité mitré nígatān hanti vīrā́n.

'Bei Çakapūta tötet die Sünde, wenn Mitra (den Seinen) freundlich ist, die ihr verfallenen Helden' d. h. Mitra lässt in seiner Freundschaft für uns unsere Feinde die Folgen ihrer Sünde geniessen und getötet werden[1]) Ganz dunkel ist

---

1) So lautet Hillebrandt's (a. a. O. p. 123) Uebersetzung und Erläuterung dieser Stelle, die er freilich mit Reserve giebt.

X. 106, 5: váṅsageva pūsharyā́ çimbā́tā
mitréva ṛtā́ çatárā çā́tapantā u. s. w.

Das ganze Lied, aus dem dieser Vers stammt, ist nach Grassmann 'voll seltener, gesuchter, zum Teil ganz unverständlicher und vom Dichter selbst fabrizierter Wörter und voll gehäufter Zusammenziehungen'. — Der Plural mitrāḥ findet sich in dem Somaliede IX. 101, 10:

sómāḥ pavanta índavo
asmábhyaṃ gātuvíttamāḥ |
mitrā́ḥ suvānā́ arepásaḥ
svādhyàḥ svarvídah.

Die Gegenüberstellung von somāḥ gātuvittamāḥ und mitrāḥ arepasaḥ svarvidaḥ macht es mir sehr wahrscheinlich, dass hier die Mond- und Sonnenstrahlen gemeint sind; jedenfalls sind 'fleckenlose, Licht verschaffende Freunde' ein Unding! Die genaue Uebersetzung dieses Verses ist jedoch schwierig, da auch auf die Somatränke mit angespielt zu sein scheint. Ferner scheint eine bestimmte Klasse von Priestern im Ṛgveda als mitrāsaḥ bezeichnet zu sein:

III. 58, 4: ā́ manyethām ā́ gataṃ kác cid évāir
víçve jánāso açvínā havante |
imā́ hí vāṃ góṛjīkā mádhūni
prá mitrā́so ná dadúr usró ágre.

I. 151, 2: yád dha tyád vām purumīḷhásya somínaḥ
prá mitrā́so ná dadhiré svābhúvaḥ |
ádha krátuṃ vidataṃ gātúm árcata
utá çrutaṃ vṛshaṇā pastyā́vataḥ [1]).

Auch Sāyaṇa erklärt hier die mitrāsaḥ als die fungierenden Priester des Purumīḷha [2]). — Wir werden jetzt wohl auch kaum mehr daran zweifeln können, dass auch in der oben angeführten Stelle I. 190, 6: durniyántuḥ páriprīto ná mitrā́ḥ, deren Deutung wir zunächst offen liessen, der Gott Mitra gemeint ist. Zweifelhaft ist die Bedeutung von mitra in dem mit Worten spielenden Verse

1) Vgl. auch den oben angeführten Vers X. 115, 7, wo die Opferherren in einer Dānastuti als 'Mitra's' bezeichnet werden.

2) Vgl. Ludwig im Kommentar z. St.

I. 170. 5: tvám îçishe vasupate vásūnām
tvám mitrāṇām mitrapate dhéshṭhaḥ.

Die einzige Stelle im Ṛgveda, wo mitra unzweifelhaft 'Freund' bedeutet, findet sich im 10. Buche, dem bekanntlich viele Lieder aus späterer Zeit einverleibt sind:

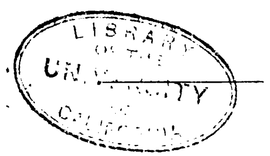
X. 89, 8. tvám ha tyád ṛṇayā́ indra dhíro
asír ná párva vṛjinā́ çṛṇāsi |
prá yé mitrásya várunasya dhā́ma
yújam na jánā āminánti mitrám.

'Du, o Indra, zerschmetterst ja als ein weiser Schuldrächer, wie ein Schwert die Glieder, das Unrecht derer, die das Gebot des Mitra und Varuṇa verletzen, wie die Leute einen Bundesgenossen und Freund (mitram)'. Auch hier wird aber das Appellativum mitra sozusagen nicht ganz selbständig, sondern in einem Atemzuge mit dem Gottesnamen Mitra gebraucht.

Wenn man den vorstehenden Ausführungen Beweiskraft zuerkennt, so wird man mir zugeben, dass das spätere Saṃskṛtwort mitra, das noch ausserdem Neutrum ist, sich erst allmählich auf indischem Boden von dem Gottesnamen ausgehend zu der Bedeutung 'Freund' entwickelt hat. Nimmt man dazu noch die Thatsache, dass das entsprechende Avestawort mithra nie jene appellative Bedeutung hat und dass der Grundcharakter des arischen Gottes, soweit sich durch vergleichende Betrachtung der ältesten indischen und iranischen Quellen feststellen lässt, durchaus kein absolut freundlicher und friedliebender war, — so wird man mir ferner zugestehen, dass man keine Veranlassung dazu hat, dem Namen des arischen Mitra die Bedeutung 'Freund' zu Grunde zu legen. Erweist sich aber die Prämisse, von der alle bisherigen Deutungsversuche ausgegangen sind, als unerwiesen, so muss man auch die Richtigkeit der darauf aufgebauten Etymologieen in Zweifel ziehen. Mit diesem rein negativen Resultat muss ich mich begnügen und es berufeneren Kräften überlassen, von diesem veränderten Standpunkt aus eine überzeugende Etymologie für diesen Gottesnamen zu finden.

Thesen.

1. Skr. amitra bedeutete ursprünglich 'Mitrafeind'.
2. Die Zusammenstellung von got. saihvan 'sehen' mit skr. sac, lat. sequi u. s. w. ist trotz der abweichenden Bedeutung richtig.
3. Av. varezāna = skr. vṛjána.
4. Skr. ṛtápeças bedeutet 'dessen Schmuck das Ṛta ist'.
5. Av. vīçpemāi entspricht nach iranischen Lautgesetzen genau dem skr. víçvasmāi.
6. Yt. 10, 80 ist paitis statt paiti zu lesen.
7. Skr. apás hat an einigen Ṛgvedastellen (z. B. I 122, 9. 151, 4) adverbiale Bedeutung.
8. Die Gleichung skr. váruṇa = av. varena ist falsch.
9. Für den vergleichenden Sprachforscher ist auch das gründliche Studium moderner Sprachen eine Notwendigkeit.
10. Der Schulunterricht in der deutschen Litteraturgeschichte sollte sich auf die genaue Analyse der charakteristischsten und bedeutendsten Erscheinungen einer jeden Epoche beschränken.
11. Die Berlitz'sche Methode zur Erlernung der modernen Sprachen ist für die Schulen nicht zu empfehlen.
12. Die vergleichende Sprachwissenschaft darf nur fertige Wörter, nie die sogen. Wurzeln verschiedener Sprachen mit einander in Parallele setzen.



it
n-
t'.
en
9.
h.
l-
e
e

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

RENEWALS ONLY - Tel. No. 642-3405

RECEIVED
JUN 4 '68 -12 AM
LOAN DEPT.

LD 21A-10m-1,'68
(H7452s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

YC 78455

BL1585
E4

97469





